

اليهود العرب في إسرائيل

رؤية معرفية

تأليف
الدكتور عمر كامل
أستاذ العلوم السياسية بجامعة لايبزج الألمانية

ترجمة
الدكتورة شيرين القباني

مكتبة الإسكندرية بيانات الفهرسة– أثناء – النشر (فان)

كامل، عمر، –1965

Arabische Juden in Israel

اليهود العرب في إسرائيل : رؤية معرفية / تأليف عمر كامل ؛ ترجمة شيرين القباني. – الإسكندرية، مصر : مكتبة الإسكندرية، 2018.

صفحة ؛ سم

يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.

تدمك 7–471–452–977–978

1. اليهود العرب –– إسرائيل. 2. الأجناس، علم –– إسرائيل. 3. إسرائيل –– أحوال اقتصادية. أ. القباني، شيرين. ب. العنوان.

ديوي –305.892405694 2018550226646

ISBN 978-977-452-471-7

رقم الإيداع: 7211/2018

عنوان الكتاب بخط الفنان خالد مجاهد

مراجعة لغوية: فاطمة نبيه

إخراج فني: ريم نعمان

اليهود العرب في إسرائيل

رؤية معرفية

إلى مدرستي الأولى في تقدير واحترام الآخر... أمي وأبي

الفهرس

كلمة للقارئ العربي

لا بد من كلمة للقارئ العربي والذي قد يدفعه الفضول وحب الاستطلاع لمعرفة أسباب اهتمامي بمعالجة قضية حساسة مثل الدراسات اليهودية والبحث في قضايا المجتمع الإسرائيلي، ليس فقط عن طريق الكتب والأبحاث المتوفرة في الجامعات والمكتبات العربية، بل تجاوز المألوف، واتباع منهجية الدراسة الميدانية كما طورها عالم الأنثربولوجيا الثقافية البريطاني برونيسلاف كاسبر مالينوفسكي (١٨٨٤–١٩٤٢)، والذي يرى أن إتمام بحث أكاديمي عن الآخر يتطلب ثلاثة أمور: إجادة اللغة، والذهاب إلى المجتمع أو الجماعة المراد بحثها والانخراط بين طياتها لفترة زمنية لا تقل عن سنة، وأخيرًا أخذ الوثائق وكل ما كتب عن هذا المجتمع بالدراسة والتمحيص. وعليه لم يتطلب هذا البحث فقط دراسة للغة العبرية، والانخراط في مجتمعات اليهود ذوي الأصول العربية في إسرائيل، بل مرحلة شاقة وعناء من أجل الحصول على تصريحات للدخول والتنقل في مؤسسات الأرشيف الإسرائيلية من أجل البحث والتنقيب. ولإيضاح أسباب هذه المجازفة الأكاديمية بحثًا عن المعرفة الموثقة بالآخر اليهودي الإسرائيلي أتذكر واقعة حدثت لي في إحدى مكتبات القاهرة؛ حيث كان هناك رجل ذو ملامح أوروبية يتجول بين أرفف الكتب مقلبًا ومتصفحًا بإمعان في الجديد من الكتب عن الشأن المصري. وبالصدفة استمعت إلى حديث يغلُب عليه الهمس بين بائعين في المكتب، عرفت من خلاله، أن هذا «الخواجة» يهودي من إسرائيل يأتي من وقت لآخر إلى مصر للاطلاع على الجديد من الكتب. وكان يغلب على حديث العاملين بالمكتبة الانبهار والإعجاب بهذا اليهودي الذي يقضي نهاره بين أمهات الكتب من أجل ذلك «يعرفون عنا الكبيرة

والصغيرة»، فتوجهت للشابين، وقلت لهما لا تمدحا الرجل كثيرًا فهذا نوع من الولاء للبحث والدراسة الأكاديمية، و لم أعطهما فرصة للرد، بل واصلت قائلًا، ولذلك فقد ذهبت إلى إسرائيل للبحث والتنقيب عن وفي المجتمع الإسرائيلي، فغلب على وجهيهما خليط من التعجب وحب الاستطلاع لا يخلو من التوجس. وقد انعكس على سؤال أحدهما، هو حضرتك مصري؟ فقلت نعم، «بس إزاي تروح إسرائيل وإيه موقفك من اللي بيعملوه في الفلسطينيين»؟، فواصلت حديثي متسائلًا، لماذا حين يأتي الإسرائيلي لدراسة المجتمع المصري، يكون «شاطر» و«عايز يعرف عنا الصغيرة والكبيرة»، فانعكست النظرة حينما قلت إنني كنت هناك ومن أجل نفس الأسباب! لماذا ينظر للباحث العربي حين يذهب إلى إسرائيل للبحث والتنقيب بالريبة والتشكيك في الوطنية، لماذا لا يكون الباحث العربي هنا «شاطر» و«يريد أن يعرف عنهم الصغيرة قبل الكبيرة».

الحق أنني لا أود بهذه الرواية أن أكون هذا الباحث أو ذاك، فهذا لا يعنيني في شيء، إنما توجهت للقارئ بسرد هذه القصة كنقطة انطلاق للتدليل على هوة معرفية بين العرب وإسرائيل. إيضاح أسبابها ينقلني وإياكم إلى كتاب أصدره الكاتب والصحفي المصري أحمد بهاء الدين (١٩٢٧–١٩٩٦) قبل هزيمة ١٩٦٧ بعامين. عُرف عن أحمد بهاء الدين توجهه القومي العربي مع اهتمام خاص بقضية العرب الأولى؛ قضية فلسطين، وهو ما دفعه لكتابة العديد من الكتب متناولًا فيها الأبعاد المختلفة للقضية الفلسطينية. في عام ١٩٦٥ نشرت دار الهلال المصرية أحد أهم الكتب التي سطّرها قلم أحمد بهاء الدين تحت عنوان «إسرائيليات» عالج فيه قضايا مختلفة للمجتمع الإسرائيلي، ومنتقدًا فيه التناول المعرفي العربي لإسرائيل والشأن الداخلي للدولة العبرية بالكلمات الآتية:

مع أن إسرائيل موضوع تطرقه الصحافة والإذاعات في شتى أنحاء البلاد العربية كل يوم بل وكل ساعة، فإن ما نعرفه عنها قليل! يخيل لي أن أكثر حديثنا يتجه إلى إسرائيل

بمعناها المباشر، أي إسرائيل الدولة التي قامت بالغزو، والتي تحتل من الأرض العربية مساحة محدودة. إسرائيل التي قامت بفعل قوى أجنبية، وما زالت تستمر بهذه القوى. إسرائيل التي لا تقتنع بما حققت، بل إنها لا تكف عن طلب المزيد من المهاجرين، وعينها دائمًا على المزيد من التوسع. إسرائيل بهذا المعنى المباشر الواصل للعين المجردة نتحدث عنه كل يوم وكل ساعة.. ولكن الذي لا نتحدث عنه كثيرًا، ولا نتوقف عنده إلا نادرًا هو: إسرائيل بمعنى التحدي الحضاري الذي تنطوي عليه.

لم يختلف الوضع العربي كثيرًا في تناوله للداخل الإسرائيلي عما كان في الستينيات، فالمتابع للاهتمام العربي بإسرائيل إلى يومنا هذا يرى أن الدولة العبرية بهذا المعنى الأيديولوجي المباشر الماثل للعين العربية المجردة هي مثار حديث يومي متواصل دونما انقطاع، ولكن ما يفوتنا دومًا عندما نسترسل في الحديث هو إسرائيل بما تعنيه من تحدٍّ حضاري. ومواجهة هذا التحدي لا تكون في عصرنا الحالي بتجيش الجيوش، كما لا تعني سب ولعن الآخر الإسرائيلي من أجل إرضاء ذات الجريحة، بل وأيضًا لا تعني الجلوس على طاولة مفاوضات من أجل حل سياسي كثيرًا ما يكون على حساب الطرف الفلسطيني أو العربي الضعيف. إن القوة في عالم يفتخر بالانتماءات والشراكة الحضارية إنما تعني المعرفة. فإذا ما نظرنا إلى الصراع العربي الإسرائيلي منذ عام ١٩٤٨ إلى اليوم أدركنا مدى الضعف العربي في دراسة الآخر الإسرائيلي. وهنا تبرز أهمية تفعيل الاهتمام المعرفي لدارسة الآخر الإسرائيلي. وعلى الرغم من وجود بعض الأكاديميين العرب الذين يتمتعون بمستوى جيد ومعرفة لا بأس بها باللغة العبرية؛ فإن نشاطهم الأكاديمي ينحصر فقط في ترجمة مقتطفات من الصحف العبرية بالإضافة إلى الدراسات اللغوية المقارنة. وفي ظل التغييب المعرفي بالآخر اليهودي–الإسرائيلي نجح العديد من المثقفين العرب في إغناء المكتبات العربية بكثير من كتابات إرضاء الذات عن طريق شيطنة العدو والتنبؤ بنهايته العاجلة.

وعلى العكس تمامًا، فالمتابع للمؤسسة الأكاديمية الإسرائيلية يلاحظ تفوقها الواضح على مثيلتها العربية، الأمر الذي لا يحتاج إلى براهين خاصة. غير أنه تفوق لا يعود إلى قدرة إسرائيلية خارقة أو سوبرمانية صهيونية يهودية في مواجهة عقل عربي صحراوي النشأة، عاطفي الإنتاج، كما تروج بعض الأقلام الصهيونية. إن الجامعات الإسرائيلية ومعها مؤسسات البحث لم تكن محصنة من الانزلاق وراء أهواء العمل السياسي، لدرجة أنها تفاعلت مع القوى السياسية في إسرائيل، وكثيرًا ما تمت أدلجتها وصارت أداة للمشروع القومي الصهيوني. وعلى الرغم من التداخل بين الأكاديميات والأيديولوجية منذ نشأة الدولة العبرية، فإن المؤسسة الأكاديمية الإسرائيلية نجحت في تواصلها مع مثيلتها في أوروبا وكندا والولايات المتحدة الأمريكية، مما عاد على الأكاديمية الإسرائيلية بكثير من النفع المعرفي، فتبنت التراث الاستشراقي كما عرّفه الباحث الأمريكي، فلسطيني الأصل إدوارد سعيد (١٩٣٥–٢٠٠٣)، بمعنى ارتباط الباحث الإسرائيلي الدارس للمجتمعات العربية ارتباطًا أيديولوجيًا بمصالح وأجندة بلاده السياسية. وعلى الرغم من هذا التداخل بين الأكاديمية الإسرائيلية وسياسة الدولة، فإن المؤسسات الأكاديمية الإسرائيلية نجحت في تطوير طرق ومناهج لبحث ودراسة الآخر العربي. وتبنى كثير من أبنائها منهجية البحث العلمي في تناول المجتمعات العربية، وبذل العديد منهم كثيرًا من المشاق للذهاب إلى المجتمعات العربية، و لم ينحصر هذا فقط على مجتمعات عربية عقدت اتفاقيات سلام مع إسرائيل، بل تعداها إلى تلك التي ما زالت في حالة عداء رسمي مع الدول العبرية. وعليه فإن دءوبية الأكاديميين الإسرائيليين وانكبابهم على دراسة الآخر العربي، بغض النظر عن تسخير هذه الدراسات لأهداف سياسية جعل النصيب المعرفي الإسرائيلي بالمجتمعات العربية يفوق النصيب المعرفي العربي بإسرائيل.

وعودة إلى الدراسات اليهودية والإسرائيلية في العالم العربي نرى أن أسباب تأخرها معرفيًا إنما يعود إلى الأيديولوجيات القومية والدينية وهيمنة هذه الأيديولوجيات على المجتمعات العربية، وفي هذا الإطار نُظر لإسرائيل على أنها تهديد للأمن القومي

العربي تارة أو تهديد للهوية الإسلامية للمنطقة العربية تارة أخرى. ومن ثم حُصر الشأن الإسرائيلي في الغالب في أيدي الأجهزة العسكرية والمخابراتية وباقي الأجهزة الأمنية. وقد عانت الدراسات اليهودية والإسرائيلية في العالم العربي من اعتبار الاهتمام بإسرائيل نوعًا من الرفاهية لا علاقة له بالضروريات أو نوعًا من الدعاية السياسية التي تبرر الفعل السياسي أو انعدامه أو حكره على فئة من الأكاديميين وأهل الرأي ممن ساروا على هوى الحاكم. وعليه فالويل والثبور وعظائم الأمور لمن يهتم بإسرائيل خارج الإطار الرسمي، يُشكَّك في وطنيته ويُرمَى بالخيانة، بل وقد يُساءَل أمنيًّا. وانطلاقًا من هذه الرؤية الضيقة، يمكن تلخيص مراحل التناول العربي لإسرائيل واليهود من عام ١٩٤٨ إلى اليوم على النحو التالي:

إن إسرائيل كيان لا وجود له، مصطنع، مجرد ظاهرة عابرة وبالتالي فليس للعرب منفعة من دراسة كيان محكوم علية بالزوال. وتعكس هذا الرؤية تداخل القناعة السياسية والأيديولوجية بعدم شرعية إسرائيل في الوجود مع القناعة الأكاديمية العربية بفقدانها لمقومات الوجود، وأنها دولة لا مستقبل لها في المنطقة العربية. وبالتالي فلا فائدة ترجى إذن من دراسة تاريخ اليهود، اللهم إلا إذا وُظِّف هذا التاريخ لكشف عورات وألاعيب الكيان الإسرائيلي اليهودي من بداية التاريخ إلى اليوم.

إن المكون الرئيسي لإسرائيل هو سياستها الخارجية ودورها في المنطقة العربية على اعتبار أنها «كيان أمريكي، وذراع أمبريالي، وورم سرطاني خبيث يجب استئصاله من الجسد العربي الجريح»، وعليه لا فائدة من دراستها ودراسة أوضاعها الداخلية. وتربت وترعرعت النظرة للمجتمع الإسرائيلي على أنه مجتمع متجانس يضم في طياتها عصبات صهيونية وألاعيب يهودية تدير السياسة الغربية من أجل التآمر على الأمة العربية ومشاريعها التحررية.

إن الاهتمام بالشئون اليهودية والإسرائيلية إنما هو بالدرجة الأولى شأن أجهزة الدولة الأمنية، فمن أراد على الرغم من ذلك التعاطي معه، فعليه أن يتبنى الفكر السياسي الذي تروجه الدولة أو أيديولوجيات أخرى تسود الشارع. وهكذا تبارى رجال الفكر والثقافة في تأييد، بل والمزايدة على الخطاب السياسي العربي؛ فقاموا – إيمانًا منهم بالمشروع القومي العربي الرافض لإسرائيل – بـ «تصنيع» النظرة الأيديولوجية نافين الوجود الإسرائيلي، وناكرين الاختلاف بين الصهيوني والإسرائيلي واليهودي، ورامين كل من يخالفهم الرأي بخيانة المصلحة العربية.

كانت هذه التوجهات في إطار رفض عربي للوجود الإسرائيلي في فلسطين، إلى أن تغير الزمان وعُقدت معاهدات السلام المصرية والأردنية واتفاقات أوسلو بالإضافة إلى مبادرات عربية أخرى داعية للسلام مع إسرائيل، ناهيك عن احترام القوى الإسلامية، بعد وصولها للحكم كنتيجة لما عُرف بالربيع العربي، لمعاهدات السلام العربية الإسرائيلية، بل وتبنيها الخيار السلمي في حل القضية الفلسطينية والصراع العربي الإسرائيلي. ومع هذه التغيرات لم يعد بالإمكان استمرارية نفي وجود الآخر الإسرائيلي وحصر التناول العربي في شرعية إسرائيل أو عدم شرعيتها؛ إذ لم يعد الحديث عن إسرائيل حديثًا عن كيان اصطناعي، بل حديثًا عن دولة يبلغ إنتاجها القومي مجموع إنتاج ما كان يُسمى بـ «دول المواجهة العربية» جميعًا. وتعد معدلات النمو الاقتصادي فيها من أعلى المعدلات في العالم، كما يزيد حجم ما تنفقه على مؤسساتها التعليمية والأكاديمية على حجم ما تنفقه الدول العربية مجتمعة.

كما أنه لم يعد بالإمكان الاكتفاء بتحميل وزر كل ذلك على المساعدات التي تغدق بها الدول الأوروبية والأمريكية على إسرائيل، ولا الحديث عن المؤامرة اليهودية العالمية أو عن سوبرمانية يهودية صهيونية خارقة، لأنها وجوه لنفس عملة الموقف اللا تاريخي

الكسول في دراسة الآخر اليهودي والإسرائيلي. إن إسرائيل – برغم تعارض قواها الداخلية وتناقضها مع بعضها – قد نجحت في بناء نظام اجتماعي واقتصادي وثقافي متطور أهملنا نحن العرب دراسته طويلًا، إهمالًا لم يخلف وراءه إلا آثارًا سلبية على تقديراتنا وحساباتنا وخطواتنا السياسية في الحرب والسلم.

فإذا ما تركنا إسرائيل وأوضاعها الداخلية واتجهنا إلى العالم العربي ورؤيته الحالية لليهود عمومًا والإسرائيليين خصوصًا، لاصطدمنا – منذ عقد اتفاقيات سلام عربية مع إسرائيل وتولد رغبة عربية داعمة لاستراتيجية سلمية – بانشطار أهل الفكر العربي المعاصر إلى تيارين يقصي أحدهما الآخر، ويدعي احتكار الحقيقة المطلقة، ويؤصل لذاته بمرجعية ليس له بها علاقة مباشرة، مستخدمًا في ذلك الحجج السجالية والبراهين السجعية في إثبات دعواه وإبطال دعوى من خالفه الرأي. فثمة تيار من أهل الانتليجنسيا العربية يسعى لمد جسور السلام مع الشريك الشرق أوسطي الجديد، بل والذهاب إلى أنه لا سبيل إلا الاندماج التام والكلي مع ثقافة الآخر لخلق شرق أوسط جديد، وثمة تيار آخر رافض لكل صور التعاطي مع العدو الصهيوني ومُصر على أنه لا حل إلا الاعتصام بالذات كمخرج من كبوتنا العربية الإسلامية السائدة؛ بهدف مواجهة الآخر الإسرائيلي اليهودي والاصطدام به.

التيار الأول يدعو إلى الذوبان في شرق أوسط جديد؛ بحيث نصبح جزءًا من هذا البنيان الجديد لفظًا ومعنى وحقيقةً وشكلًا. وبحيث ينبغي علينا أن نشعر اليهودي الإسرائيلي بأننا نرى الأمور كما يراها ونقوِّم الأشياء كما يقوّمها، ونحكم على طبائع الأمور كما يحكم هو عليها. وهذا تيار يرى نفسه ممثلًا للبرالية أوروبية، وداعيًا إلى مطابقة الآخر وطي صفحة الماضي ورافعًا شعار التنوير على غرار التجربة الأوروبية. أما التيار الثاني فلا يدخر جهدًا لإعلان أن هدفه هو إيجاد فضاء ثقافي خاص به، يؤسسه على ما مر من ماضيه، القومي منه أو الديني، فضاء يكون لليهودي فيه دور المحكوم لا الحاكم.

وإذا كان التيار الأول يرى في التفاعل السلمي مع اليهودي الإسرائيلي أساسًا لمستقبل أمثل لمنطقة الشرق الأوسط، دون أخذ السياقات الثقافية والتاريخية في الاعتبار، تلك السياقات التي تميز الواقع العربي الإسلامي عن الواقع الإسرائيلي كنتاج لانتماء يهودي للغرب «اليهود الأشكناز» والشرق العربي الإسلامي «اليهود السفارديم أو الميزراحيم»، فإن التيار الثاني يبحث عن نقاء ثقافي مطلق يستمد مكوناته من الماضي من أجل تحجيم الآخر اليهودي الإسرائيلي إن عز الإجهاز عليه.

وسط تخاصم هذين الموقفين اللذين يشطران واقع الحياة الثقافية، بل والسياسية الحالية، يمكن لنا أن نستنتج ما يرمي إليه التياران: فبينما يسعى التيار الأول إلى تجميل الآخر اليهودي الإسرائيلي وبالتالي قبوله، يعمل التيار الثاني على تشويهه ومن ثم رفضه. فرجال التيار الأول هم رجال المطابقة مع الآخر، وحملة لواء التيار الثاني هم أصحاب رفض هذا الآخر. وموقف كلٍّ منهما ولائي وامتثالي وغير نقدي، ولن يفضي إلا إلى مزيد من فقد الهوية الذاتية من خلال المطالبة بمطابقة الآخر أو بمزيد من العزلة عن الآخر اليهودي الإسرائيلي كما يسعى التيار الثاني.

ولعل القاسم المشترك بين التيارين أنهما يمثلان ظاهرة رغبوية، أي أن أهدافهم تنحصر في إبداء الرغبة، دون النظر بعين الاعتبار إلى الهوّة ما بين الرغبة والوصول إليها. وعليه نرى أن التيارين يُغيبان عن وعي أو عن لا وعي ما نسميه بـ «الرؤية المعرفية». ونعني بذلك إيماننا بأن ما نحتاج إليه في تعاطينا مع الآخر اليهودي الإسرائيلي هو رؤية عميقة تنظر في ما وراء رؤية العين المجردة. إن مثل هذه الرؤية تستلزم ابتعادًا معرفيًّا عن الآخر، لكي نتمكن من رؤيته رؤية موضوعية بعيدة عن ثنائية قبوله أو رفضه. كما تستوجب هذه الرؤية المعرفية انفصالاً رمزيًّا عن الأنا مما يجعل مراقبة أفعالها أمرًا ممكنًا دون الانزلاق وراء شهوات إشباع الذات بما يستهويها من الآراء.

ونعود أخيرًا إلى هذا الكتاب، الذي لا نود أن نحسبه على هذا التيار أو ذاك، إنما يأتي عن قناعة معرفية، لإسرائيل ككيان أوروبي استعماري، ومفارقة تاريخية، ولدت كنتيجة لاضطهاد أوروبي ليهودها، ويدفع ثمنه الشعب الفلسطيني. وهذا الموقف لا ينبع عن موقف سياسي بقدر ما ينطلق من قناعة معرفية أسس لها عالم الاجتماع الفرنسي والمستشرق ذو الأصول اليهودية والتوجه الماركسي، مكسيم رودنسون (١٩١٥–٢٠٠٤) في مقال حول إسرائيل كدولة استعمارية، قام بإصداره بداية في مارس عام ١٩٦٧ تحت عنوان «إسرائيل، كيان استعماري؟» في إطار عدد خاص عن الصراع العربي الإسرائيلي لمجلة الأزمنة الحديثة، وتحت رئاسة تحرير مؤسسها الفيلسوف الفرنسي المعروف جان بول سارتر (١٩٠٥–١٩٨٠). وفي الإطار المعرفي ذاته تأتي أيضًا كتابات أستاذ التاريخ الأوروبي الحديث والظابط السابق في الجيش الإسرائيل، توني جدت (١٩٤٨–٢٠١٠)، والذي عاد في مقال شهير له ليؤكد آراء رودنسون معتبرًا إسرائيل في شكلها الحالي، ليس فقط كيانًا استعماريًّا، بل مفارقة وخطأ تاريخي يجب تصحيحه[1].
وانطلاقًا من هذا الأرضية والقناعة المعرفية، فيما وراء الطرح العسكري أو السلمي للصراع العربي الإسرائيلي، أرى أن للمثقف والباحث العربي دورًا في دراسة هذا المجتمع وتفكيكه بحثًا وتنقيبًا، وذلك بالمفهوم التفكيكي عند الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا (١٩٣٠–٢٠٠٤)، من أجل تفعيل البنية المعرفية العربية عن المجتمع الإسرائيلي والتاريخ اليهودي. في إطار هذه القناعة وانطلاقًا من هذه الخلفية المعرفية، ولدت فكرة هذا الكتاب، وللقارئة والقارئ الكلمة الأخيرة في الحكم عليه، وبالتالي لهما الحق كل الحق في رفضه أو قبوله.

برلين صيف ٢٠١٣

كلمة شكر

بُني هذا الكتاب على رسالة للدكتوراه من معهد العلاقات الدولية التابع لقسم العلوم السياسية التابع لكلية العلوم الاجتماعية والفلسفية. وفي هذا الإطار وقبل التوجه إلى القارئ الكريم وجب التوجه ببعض الكلمات لكل من دعمني في إخراج وإنجاز هذا العمل. وأذكر في المقام الأول والديّ، فعلى الرغم من التراكم العدائي الناتج عن الصراع العربي الإسرائيلي ومركزية المعاناة الفلسطينية في هذا الصراع، فقد تعلمت من أبي وأمي احترام «الآخر اليهودي» وأخذه مأخذ الجد. وعليه أهدي كتابي هذا لوالدي الكريمين. ومن بعد الإهداء يأتي الشكر: وهنا أتوجه بالشكر لأستاذ العلوم الاجتماعية في الجامعة العبرية باروخ كيمرلنج (١٩٣٩–٢٠٠٧) – والذي عُرِف بمواقفه النقدية للفكرة الصهيونية – لما أمدني به من مستندات أرشيفية ومصادر وأبحاث ولم يتأخر عليَّ بنقاشات حول الدين والأيديولوجية في الدولة العبرية. واليوم وبعد ابتعاده عن عالمنا وجب عليَّ تقديم الشكر له. وأتوجه بشكر خاص لشخص أستاذي الفاضل ومشرف رسالة الدكتوراه البروفيسور الألماني كلاوس جيرد جيسين، والذي اصطحبني في الإطار النظري تارة بالنقاش وتارة بالنصيحة حول منهج الهيمنة كما عرفه المفكر الإيطالي أنطونيو جرامشي وكيفية تطبيقه على إسرائيل كحالة دراسية. أيضًا أتوجه بالشكر لأستاذ التاريخ موشي تسوكرمان المعروف بانتقاده للأيديولوجية الصهيونية؛ لما قدمه لي من مصادر علمية لهذا البحث ونصائحه. أيضًا أتوجه بالشكر لأستاذي والذي اعتبرته أبًا روحيًّا لي، الأستاذ الألماني هو لجر برايسلر (١٩٤٣–٢٠٠٦)؛ ذلك الرجل الذي

عشق الشرق وقضى فيه زمنًا طويلًا قبل أن يعود أستاذًا للعلوم الدينية بجامعة لايبزج، لم يتأخر الأستاذ برايسلر في تشجيعي على دراسة اليهوديات والمجتمع الإسرائيلي؛ إيمانًا منه بأهمية بناء بنية معرفية عربية عن إسرائيل خاصة والدراسات اليهودية عامة. في هذا الإطار وجب أيضًا تقديم الشكر لمؤسسة هاينرش بول الألمانية لمنحة الدكتوراه التي استمرت ثلاث سنوات، وبدونها لم يكن لي أن أنجز هذا العمل الأكاديمي، وهنا أخص جميع العاملين بالشكر والتقدير وخاصة السيدات الأفاضل أولازيبرت، ويوتا هيلم، وجبريلاتالينباخ. وأيضًا أتوجه بأسمى معاني الشكر والعرفان للعاملين بقسم الشرق الأوسط بمؤسسة هاينرش بول، وخاصة السيد برنارد اسباخ، ومساعدته السيدة ريناتا ايسبا؛ لتوفيرهما نفقات طبع أطروحة الدكتوراه باللغة الألمانية.

كما أتوجه بالشكر لكل من أعانني على الحصول على تصريح للدخول والعمل في مؤسسات الأرشيف الإسرائيلي؛ مثل أرشيف البرلمان الإسرائيلي والأرشيف الوطني الإسرائيلي وأرشيف حزب العمل الإسرائيلي وأرشيف الجيش الإسرائيلي وكذلك أرشيف الحركة الصهيونية الدينية. في هذا الإطار أشكر السيدة إلينا موسكوفيتس وعائلتها لكرم ضيافتهم، كما أشكر الأديبين العراقيين الأصل شيمعون بالاس وسامي ميشائيل؛ حيث أمداني بالمعلومات القيمة عن وضع اليهود العراقيين في إسرائيل. أما إيلي بالاس بأسلوبه الودود، فأنا أشكره بشدة؛ حيث يسر لي المدخل لجموع الناخبين من حزب شاس الديني.

وأخيرًا وليس آخرًا، أحب أن أشكر نجاة عبد الحق وعاطف بطرس؛ حيث كانا يستمعان بإنصات وتفتح لاهتماماتي بالمجتمع الإسرائيلي، ودائمًا ما كانا يوجهانني ويلفتان نظري لكل ما هو جديد.

العديد من الأصدقاء والمعارف ساعدوا ودعموا ظهور هذا العمل. فلهم جميعًا أتوجه بأسمى آيات الشكر والعرفان.

ولا يمكن لي أن أنهي كلمتي هذه إلا بكل شكر وتقدير وإعزاز للدكتور خالد عزب، الذي اهتم بهذا الكتاب خير اهتمام، فنشر عنه مقالًا في جريدة الحياة اللندنية، ومن ثم سعى سعيًا دءوبًا في ترجمة هذا الكتاب وإخراجه للقارئة والقارئ العربي. إلى الدكتور خالد خالص الشكر والتقدير. ومن الدكتور خالد عزب أتوجه بالشكر إلى مكتبة الإسكندرية وفريق العمل المساعد للدكتور خالد، وأخص في هذا السياق الأستاذة شيرين جابر؛ لما قامت به من مجهود في جميع مراحل إخراج هذا الكتاب. وأيضًا أتقدم بالشكر للمترجمة شيرين عبد الحليم القباني؛ لما قامت به من مجهود، خاصة مع تداخل اللغة الألمانية مع العبرية والإنجليزية، لها جزيل الشكر على ما أظهرته من احترافية.

المقدمة

يهدف هذا الكتاب إلى تناول أمرين متداخلين، الأمر الأول هو معالجة إشكالية هجرة اليهود العرب كحملة لثقافة عربية إسلامية في مجتمع غلب على مؤسسيه الهوية اليهودية الأوروبية. وفي هذه الإطار يستعرض الكتاب علاقة يهود الشرق الإسلامي مع يهود أوروبا المسيحية، ويأخذ بالبحث والتحليل كيفية جلبهم إلى إسرائيل من مصر والعراق وسوريا واليمن والمغرب على سبيل المثال، ومن ثم ينطلق الكتاب في دراسة سياسة استيعاب يهود البلاد العربية في مجتمع وإن كان يفاخر بيهوديته، إلا أنها يهودية ذات صبغة أوروبية، المنشأ والثقافة. وهنا لا نتبع بأية حال من الأحوال منهجية استعراض تاريخي للأحداث من وصول يهود الشرق إلى إسرائيل، وإنما محور العمل وطريقة البحث يتم أكثر بالتحليل المعرفي السياسي والأيديولوجي النقدي. وهنا ننتقل للأمر الثاني الذي يهدف إليه هذا الكتاب؛ وهو أن دراسة تاريخ وثقافة أي مجتمع بشري، قد تنطلق من دراسة شخصية لها باع في هذا التاريخ، أو حدث له من التأثير في هذا المجتمع. أما هنا فقد رأينا أن نأخذ فريقًا مهمشًا من المجتمع الإسرائيلي، ليس فقط من أجل دراسة ظاهرة تهميش يهود بلدان العربية في إسرائيل، بل من أجل قراءة وفهم المركزية الإسرائيلية ممثلة في الهيمنة الصهيونية على اختلاف أوجه الحياة في الداخل الإسرائيلي، السياسي والديني والثقافي منها. وعليه فكما يرنو هذا الكتاب لرواية قصة يهود الشرق في إسرائيل، يقدم أيضًا رحلة استكشافية من البحث والتنقيب في ثنايا المجتمع السياسي والديني في الداخل الإسرائيلي.

تأخذنا الرحلة إلى البداية مع الفصل الأول والذي يفتح أمامنا المعالجة النظرية للمجتمع الإسرائيلي وتركيبة اليهود العرب في بنية هذا المجتمع. وقد وقع الاختيار على المثقف الإيطالي أنطونيو جرامشي (١٨٩١-١٩٣٧)، أو بالأحرى أفكاره النظرية حول كيفية بناء وتشييد طبقة معينة لنظام هيمني يسعى للسيطرة على كيان الدولة والمجتمع. ولقد راعيت في اختياري هذا أمرين: الأمر الأول هو أن أهل البحث والدراية في الشئون الإسرائيلية سواء في العلوم الاجتماعية أو السياسية يميلون على الأغلب في شرح الداخل الإسرائيلي في إطار منهجية ثقافية، إلى أن الدولة العبرية ومنذ لحظات المهد الأولى يسيد فيها اليهود الأوروبيون، وقد جرت العادة على تسميتهم بالأشكناز، على مقدرات يهود الشرق المعروفين بالتعميم تحت مصطلح اليهود سفاراد أو السفارديم. وفي شرح للسيادة الأشكنازية على السفارديم يميل الرأي، إلى ثنائية المثاقفة، والتي ترى في اليهود الأشكناز، أبناء ثقافة حضارية أوروبية لها التفوق في مقابل السفارديم، كأبناء ثقافة عربية إسلامية متأخرة. من هنا كان اختيارنا لجرامشي لشرحه الهيمنة في إطار توافق بين المنهجية الاقتصادية بالعامل الثقافي. يرى جرامشي أن المصلحة الاقتصادية لها الأولوية في بناء هيمنة طبقة على طبقة، وبالتالي تشكل الحجر الأساسي لشرح الهيمنة في أي مجتمع، وأن البعد الثقافي، إنما يوظف لإرساء الهيمنة الاقتصادية وجعلها واقعًا مُسَلَّمًا به. الأمر الثاني لاختيارنا لجرامشي يكمن في أفكاره حول الهيمنة والتي تقدم نموذجًا معرفيًّا متكاملًا مكننا من شرح المجتمع الإسرائيلي مما أعطى هذه الدراسة حماية من أن تسقط في مجرد شرح توصيفي للمجتمع الإسرائيلي. وعليه فقد سعينا من خلال هذه الدراسة أن نقدم للقارئة والقارئ رؤية عارية للمشهد الإسرائيلي في إطار منهجية معرفية مستخدمين الأطر والأدوات النظرية التي طورها المفكر الإيطالي أنطونيو جرامشي. وأخيرًا نعلم ويعلم معنا المهتمون بكتابات جرامشي أنها كتابات يصعب قراءتها، وعليه فقد سعينا في كتابنا هذا إلى إعادة قراءة جرامشي وصياغة أفكاره بكلمات وأسلوب أقل تعقيدًا حتى

يتمكن الجميع من أهل الأكاديمية ومن خارج الأكاديميات من تتبع أفكاره بسلاسة بما لا يعيق انسيابية النص ويعطل وصوله للرجل الشارع.

في الفصل الثاني نترك جرامشي لنواصل رحلتنا من خلال دراسة العلاقة التاريخية بين يهود الشرق الإسلامي، أو كما أطلقنا عليهم «يهود الإسلام» في مواجهة اليهود الأشكناز، أو كما أطلقنا عليهم «يهود أوروبا المسيحية» ولم يأتِ استخدام هذه المصطلحات من باب الإعجاب بها أو كونها أسماء رنانة، قد تشد القارئة والقارئ، إنما جاء اختيارنا هذا لنعبر عن واقع تاريخي، انعكس في نشأة أسلوب حياة ديني يهودي تأثر ثقافيًّا ودينيًّا بأوروبا المسيحية، يعُرف بالمنهج الأشكنازي، ونمط حياة يهودي آخر، نشأ وترعرع في أحضان الثقافة العربية الإسلامية، وأخذ من عاداتها وتقاليدها كثير؛ بحيث يمكن لنا أن نقول إننا وعبر تاريخ اليهود من الشتات يمكننا أن نقول إن هناك يهوديتين، يهودية إسلامية، ويهودية أوروبومسيحية. ولم نقف في هذا الفصل عن حد المفارقة بين هاتين اليهوديتين، بل نتعدى ذلك لإيضاح كيف كان ليهود الإسلام السبق الديني والمعرفي، في مقابل يهود أوروبا المسيحية منذ نشأة الإسلام وإلى القرن الثامن عشر.

ومع الانتهاء من الاستعراض التاريخي ولتسهيل الأمور على القارئة العربية والقارئ العربي، رأينا أهمية أن نفرد فصلاً خاصًّا، هو الفصل الثالث، لاستعراض المصطلحات المستخدمة في الكتاب من جهة، ومن جهة أخرى الإطار النظري الذي اتبعه الباحث في طرح فكرة الكتاب وشرحه. ولعل أهم هذه المصطلحات، هو مصطلح الصهيونية: لقد ولدت الأيديولوجية الصهيونية في أوروبا. أما من نادى بها فكان الصحفي النمساوي تيودور هرتزل (١٨٦٠-١٩٠٤)، الذي نادى في حياته بالصهيونية السياسية؛ حيث أدرك أن استيعاب اليهود في مجتمعات إقامتهم الأوروبية لا يمكن أن يمثل حلًّا للمسألة اليهودية. فلم تكن أوروبا المستنيرة في القرن التاسع عشر في وضع يتيح لها تقبل مواطنيها

من اليهود باعتبارهم جزءًا من النسيج الأوروبي. فعلى الرغم من أن التنوير الأوروبي كان يتبنى الأفكار التحررية التي تنادي بأن كل البشر سواسية، فإنهم في ذات الوقت أشعلوا نار معاداة السامية. فمعاداة السامية التي نشأت بذرتها في أوروبا أدت إلى عزل اليهود الأوروبيين، ليس فقط هؤلاء الذين تمسكوا بيهوديتهم الدينية والثقافية، وإنما أيضًا هؤلاء الذين – انطلاقًا من فكرة الاستيعاب والانصهار في المجتمعات الأوروبية المختلفة تلك – احتفظوا بدرجات متفاوتة على قدر من يهوديتهم. لقد أراد هرتزل بتلك الأيديولوجية الصهيونية الحصول على إجابة للمعاداة السامية الأوروبية. فمثل كل الشعوب الأوروبية، كان من الضروري أن يحصل الشعب اليهودي هو الآخر على وطن له بحدود محددة ومعروفة. إلا أنه وبصورة مختلفة عن كل الشعوب الأوروبية، كان لزامًا أن يكون هذا المواطن الخاص بالشعب اليهودي – الأوروبي خارج الحدود الجغرافية لأوروبا؛ لا لشيء غير رفض أوروبا إعطاء يهودها الحق في إقامة دولة يهودية في إطار الجغرافيا السياسية الأوروبية. كان لزامًا أن يكون هذا الوطن خارج المكان، بعيدًا عن الحدود الجغرافية، فكان هذا الوطن الجديد لليهود، فلسطين. وعليه فأوروبا الاستعمارية في القرن التاسع عشر، رفضت ليهودها إقامة وطن قومي في الداخل الأوروبي، ولكن سمحت لهم، بل ودفعتهم إلى حركة استعمارية خارج الحدود الأوروبية، فكان ميلاد الحركة الصهيونية كحركة قومية أوروبية النشأة، إلا أن تحقيق هدفها جاء في الشرق العربي، في استعمار فلسطين.

وبعد وفاة هرتزل غادر حاملو لواء الأيديولوجية الصهيونية الساحة الأوروبية على شكل موجات هجرة متتالية؛ وذلك حتى يتمكنوا من تحقيق عملهم الصهيوني في الشرق. «منبوذون» من أوطانهم الأوروبية، استقر هؤلاء اليهود كمستعمرين جدد في فلسطين؛ حتى يؤسسوا هناك بلدًا أوروبيًّا، بلدًا كان يمثل بالنسبة لأوروبا جزءًا من الجدار الأوروبي الحضاري ضد ثقافة الشرق المتخلفة، بلدًا يجب أن يشكل حاجزًا حضاريًّا

ضد البربرية العربية، هكذا كان يسوق هرتزل الشرق وفلسطين في الكتابات الصهيونية فلسطين، وهو ما سنستعرضه لاحقًا.

هذا الدور لليهود في الشرق كان من الممكن أن يتحقق بسهولة، وتصبح دولتهم يهودية أوروبية، طالما أن اليهود في فلسطين كانوا أوروبيين، فما المانع إذًا من أن تكون إسرائيل دخيلًا أوروبيًّا في الجسد العربي، وبالفعل فإن إسرائيل حينما أعلن مؤسسها وأول رئيس لوزرائها دافيد بن جوريون (١٨٨٦–١٩٧٣) في مايو عام ١٩٤٨، كانت كيانًا أوروبيًّا. وبذلك لم يكن هذا اليوم بمثابة حدث يهودي يلم شمل جميع اليهود، بل جاء وبصورة أكثر دقة يمثل فئة يهودية واحدة، وهي فئة يهود أوربال، اليهود الأشكناز. نعم كانت لحظة قيام الدولة العبرية لحظة أشكنازية بالدرجة الأولى.

لم يكن آباء الدولة العبرية من الأشكناز يهتمون بيهود البلدان العربية، فكيف لهم وهم أبناء الحضارة الأوروبية، الذين أتوا إلى فلسطين لتحريرها من البربرية العربية، كيف لهم أن يستعينوا بيهود الشرق العربي، فعلى الرغم من كونهم يهودًا، فإنهم كانوا أبناءً لهذه الثقافة البربرية. وحيث إن الرياح تأتي بما لا تشتهي السفن، فقد جاءت النازية وتولى هتلر الحكم ومع اشتعال الحرب العالمية الثانية، وجد النازيون الأوروبيون حلًّا آخر للمسألة اليهودية في أوروبا، وتمثل هذا الحل في الإبادة الأوروبية لليهود. إذن، ومع نهاية الحرب العالمية الثانية في عام ١٩٤٥ كانت البنية الأساسية للدولة اليهودية الاستعمارية في فلسطين قد أسست، إلا أن مواطنيها أو من كان يتوقع لهم استيطان فلسطين من يهود أوروبا، قد تمت إبادة أعداد كبيرة منهم في أوروبا، والأحياء منهم لم يكونوا بتلك الأعداد المرجوة للمشروع القومي الجديد. وفي تلك اللحظة واجهت الزعامة الإسرائيلية الأشكنازية معضلة الاحتياج إلى نوع آخر من اليهود. هؤلاء اليهود لم يأتوا من أوروبا، وإنما وجب جلبهم من تلك المناطق التي تشكل وفقًا لكلمات هرتزل «المناطق البربرية». وكانت زعامة الكيان الصهيوني الجديد في فلسطين في حيرة ومعضلة. فما تبقى من يهود

أوروبا لا يكفي لقيام المشروع الصهيوني في فلسطين، غير أن السماح بإحضار يهود «البرابرة» إلى إسرائيل، يعني نهاية حلم هرتزل بقيام دولة ليهود أوروبا، وبالتالي قد يعني نهاية للدولة العبرية. غلب هذا النقاش على القيادات اليهودية الأشكنازية منذ اشتعال الحرب العالمية الثانية إلى ما بعد قيام الدولة في مايو ١٩٤٨. وأخيرًا قررت الزعامة الإسرائيلية استجلاب هؤلاء اليهود، مع تعهد الدولة العبرية باتخاذ «إجراءات تربوية من أجل تحرير يهود الشرق من سلوكهم البربري الذي سكن واستقر في مظهرهم وسلوكهم وعاداتهم وتقاليدهم كجزء من ثقافة عربية إسلامية متخلفة» وعليه فقد رافق وصول هؤلاء اليهود من البلدان العربية عدد من التدابير الحكومية مما يمكن أن نطلق عليه اسم «إعادة تأهيل اجتماعي»، بما يتيح لهم خلع اللباس الحضاري العربي المتخلف، وارتداء ثوب الحضارة الأوروبية كما يشكله نمط الحياة الأشكنازية. وبغض النظر عن عنصرية هذه النظرة، فإن ما يهمنا هو أن جلب يهود الشرق إلى إسرائيل قد شكل، ما يمكننا تسميته توسعًا في الأيديولوجية الصهيونية، لتشمل اليهود أجمعين. ومن الآن فصاعدًا أصبح الكيان الصهيوني ليس حكرًا على يهود أوروبا فقط، بل أيضًا لجميع اليهود. في هذه المرحلة التكوينية في عُمر الدولة العبرية، صُهِر اليهود في مجتمع جديد، مجتمع يقوم على نفي ورفض الشتات اليهودي (شيليلوت هاجولا)، من خلال دمج المهاجرين إلى إسرائيل من المهجر (ميزوج جاليوت) وصهرهم (كور هيتوح) من أجل إنشاء اليهودي الجديد.

سوقت الأدبيات الصهيونية للدور التربوي للكيان الإسرائيلي في خلق إنسان يهودي جديد، أو كما عُرف في الرواية الصهيونية باليهودي الجديد (هايهودي ها حداش)[٢]. ولكن مما لا شك فيه أنه كان من غير الممكن أن يكون اليهودي الجديد من يهود الشرق، الذي ترى فيه النخبة الأشكنازية، دونية حضارية، وعليه فجاء اليهودي الجديد في الغالب أشكنازيًّا، ويمثل ما يعرف في الكتابات الأدبية في العقد الأولي من حياة الدولة العبرية أي اليهودي الأشكنازي الجديد في إسرائيل جديدة. عُرّفت إسرائيل في الدراسات

الاجتماعية بإسرائيل الجميلة (يسرائيل هايافاه)، والتي كانت تتصدر كتابات الدعاية الصهيونية في خمسينيات القرن الماضي، بينما قبع اليهودي الشرقي في إسرائيل موازية، لم يكن للعالم أن يراها، سُميت بإسرائيل الثانية (يسرائيل هاشنياه). وبين إسرائيل الأولى «الجميلة» ممثلة في الأشكناز وإسرائيل الثانية «القبيحة» ممثلة في يهود الشرق أسست إسرائيل كمجتمع أشكنازي البنية والكيان، للأشكناز فيه اليد العليا والهيمنة.

في الفصل الرابع نستعرض الهيمنة الأشكنازية في إسرائيل انطلاقًا من المنهجية الجرامشية في كيفية بناء وتوطيد هيمنة فريق مجتمعي على آخر. وذلك من خلال ثلاثة محاور؛ المحور الأول يلقي الضوء على الأب الروحي والمؤسس الحقيقي للهيمنة الأشكنازية للصهيونية ذات الصبغة الاشتراكية على مقدرات المجتمع الإسرائيلي، دافيد بن جوريون، وكيف تمحورت قوتها حول حزب ماباي، الذي ظل يحكم إسرائيل لأكثر من ثلاثة عقود متواصلة. ومن ثم ننتقل إلى المحور الثاني؛ أي مفهوم الدولة الإسرائيلية التي تكونت بعد عام ١٩٤٨ وعلاقتها المتداخلة بحزب ماباي، ثم نتابع البحث من خلال تحليل وإيضاح الدور المحوري الذي لعبه المثقف الإسرائيلي في بناء الهيمنة الأشكنازية وتحقيق المشروع الصهيوني في فلسطين. ومن دور المثقف نصطحب القارئة والقارئ في دور الدين في الدولة العبرية على التعميم، وبالأخص في علاقته العضوية بالهيمنة الأشكنازية. وأخيرًا نستعرض مع القراء الأعزاء المحور الثالث، أي طبيعة المجموعة المهيمنة، من هي، وكيف تكونت، ومن شارك فيها، أو بالأحرى كان له حق المشاركة فيها، ومن ثم تكون الخاتمة باستعراض الفرق التي عارضت الهيمنة الأشكنازية، من هي، ولِمَ عارضت الهيمنة، وكيف كانت صور معارضتها للهيمنة الأشكنازية.

استغل بن جوريون ورفاقه تلك الفجوات الثقافية المزعومة بين الأشكناز واليهود العرب؛ لتبرير الهيمنة الاقتصادية من جهة وجعل الهيمنة الثقافية أمرًا واقعيًّا؛ لأنه إذا ما

ترسخ داخل اليهود العرب مثل تلك الدونية الثقافية في مقابل علو أشكنازي حضاري، سيصبح من السهل على يهود الشرق تقبل الهيمنة الاقتصادية للأشكناز. وبالفعل وبدون أدنى مقاومة، تقبل يهود الشرق في البداية، مركزهم ضمن إطار دولة الأشكناز كعمالة رخيصة ضد برجوازية متسيدة، إلا أنهم سرعان ما بدأوا في التمرد، فعرفت الدولة العبرية صراعات طبقية عبر تاريخها من عام ١٩٤٨ إلى اليوم، مثّل يهود الشرق نواة هذه الحركات من التمرد والعصيان. أول موجات هذه الاحتجاجات كان ذا طبيعة دينية– ثقافية، وفي عام ١٩٤٩، فيما كان يسمى معسكرات تطوير يهود الشرق (معبروت) التي أنشأتها القيادة الإسرائيلية لاستيعاب المهاجرين اليهود من البلاد العربية الإسلامية.

وهناك اعترض اليهود على قيام إدارة المعسكرات بتقديم برامج دراسية خاصة لأبنائهم مخالفة لتعاليم الديانة اليهودية، ورأوا فيها محاولة لعلمنة الأبناء وقطعهم من التراث الديني لآبائهم. وما كاد الاحتجاج الأول أن يهدأ، إلا واندلع تمردًا أكثر اتساعًا، جاء هذه المرة ذا طبيعة اقتصادية. مع طرد السكان الأصليين للبلاد من الفلسطينيين في أثناء حرب ١٩٤٨، قامت القيادة الإسرائيلية بتوطين يهود الشرق في مدن وأحياء عربية، أحد هذه الأحياء كان حيًّا في حيفا كان يقطنه فلسطينيون قبل الحرب: حي وادي صليب. هنا في وادي صليب تم توطين يهود مغاربة في ظروف اقتصادية واجتماعية صعبة، مما دفعهم للثورة على أوضاعهم المعيشية والخروج في مظاهرات في عام ١٩٥٩، وبعد أحد عشر عامًا فقط من حياة الدولة العبرية الناشئة؛ للمطالبة بتوفير الخبز والمساواة مع اليهود الأشكناز القاطنين في أحياء حيفا الراقية. وبالرغم من مقدرة بن جوريون على السيطرة على الموقف، فإن أحداث وادي صليب، جاءت للدلالة على أن هناك شرخًا في المجتمع الإسرائيلي بين قطبيه الرئيسيين من يهود الشرق ويهود أوروبا.

إن الحكومات الإسرائيلية المختلفة لم تنجح في تضميد جراح الانقسام المجتمعي، مما جعل الأمور تعود للانفجار في عام ١٩٧١، هذه المرة انطلاقًا من القدس، وبالأخص

من المصرارة، وهو أحد الأحياء العربية التي طُرِد سكانه الفلسطينيون في عام ١٩٤٨، واستوطنه يهود هاجروا من العراق إلى إسرائيل. اندلع التمرد الثالث في عمر الدول العبرية أيضًا على خلفية اجتماعية؛ حيث قامت مجموعة أبناء الجيل الأول من المهاجرين، ومعهم أبناؤهم بالثورة على الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية المزرية ليهود الشرق. و لم ينحصر التمرد والعصيان على القدس، بل انطلق منها إلى العديد من المدن الإسرائيلية، ذات الحضور السكاني الشرقي. ووُلد في خضم أحداث المصرارة، أول جسد تنظيمي لليهود الشرقيين للمطالبة بالمساواة مع المجتمع الأشكنازي، أطلق عليه الفهود السود (هابنتريم هاشحوريم)، تيمنًا بمجموعة الفهود السود، التي تشكلت عام ١٩٦٦ من مجموعات حقوقية أمريكية للمطالبة بحقوق الأمريكان من الأصول الإفريقية.

في ضوء تمرد يهود الشرق على الهيمنة الأشكنازية، يأتي الفصل الخامس، الذي لن يعطي مساحة كبيرة لأحداث التمرد، بل سيركز على الرؤية الصهيونية ليهود الشرق، وسنركز هنا على أربع نقاط رئيسية: تركز النقطة الأولى على مفهوم الشرق في الأيديولوجية الصهيونية. ثم ننتقل إلى النقطة الثانية وهنا سنصطحب القارئة والقارئ إلى رحلة في دهاليز مؤسسات الأرشيف الإسرائيلية لاستيضاح نقطة هامة نرى أنها تهم القراء العرب، وهي كيف تم جلب يهود الشرق من المجتمعات العربية. وهنا سنحاول الإجابة عن بعض الأسئلة؛ مثل: من كان صاحب فكرة جلب اليهود من المنطقة العربية؟ وهل هاجر يهود المجتمعات العربية من القاهرة وبغداد واليمن والمغرب إيمانًا منهم بالأيديولوجية الصهيونية، أو أنهم دُفعوا دفعًا إلى ذلك؟ وإن كان هناك حث وإجبار على الهجرة، كيف كان نصيب الحكومات العربية؟ وماذا عن دور الحكومة الإسرائيلية؟ وانطلاقًا من هذا النقاش نركز على النقطة الرئيسية الثالثة؛ وهي كيف أسست ووطدت التبعية الاقتصادية لليهود الشرقيين، ليقبع اليهودي الشرقي، كفلاح وعامل ورجل نظافة وجندي في قاع المجتمع الإسرائيلي، يزرع ويصنع ويدافع عن دولة هو فيها لاجئ

غريب. ومن النقاش حول التبعية الاقتصادية نصل إلى خاتمة الفصل الرابع، بنقطة رئيسية رابعة تنظر التبعية الثقافية ليهود الشرق، من تبني اللغة العبرية في مخارجها الأشكنازية، مرورًا بمحاولات للاستيعاب في التاريخ الأشكنازي، إلى محاولات فرض هوية ثقافية دينية أشكنازية، محاولات لليهود الأشكناز.

لم تنتهِ الهيمنة الأشكنازية الاشتراكية كنتيجة مباشرة لتمرد يهود الشرق، بل جاءت نهايتها كنتيجة لتراكم عدة أمور وتطورات داخل المجتمع الإسرائيلي، فبدأت تتآكل هيمنة الأشكناز كما أسسها بن جوريون في الفترة التي تلت حرب يونية ١٩٦٧ إلى أن انهارت في عام ١٩٧٧. من وجهة نظر المفكر الإيطالي أنطونيو جرامشي تنتهي الهيمنة أية هيمنة عندما تفقد ديناميكيتها. وهذا أمر من الممكن حدوثه إذا ما فقدت الهيمنة روح الإلهام مما يجعلها تفتقد جاذبيتها وبريقها، ومن ثم تفقد المجموعة المهيمنة قدرتها على الاستمرارية في جذب المجموعات الاجتماعية المتحالفة معها في نظام الهيمنة والتأثير عليها. وكان هذا تحديدًا هو الوضع في إسرائيل. ففي ستينيات القرن الماضي بدأ بن جوريون يفقد بريقه كرمز للدولة الإسرائيلية. وبالإضافة لذلك، فبعد حرب ١٩٦٧ بدأت القوى الدينية في التباعد عن أفكار بن جوريون ومشروع الهيمنة الخاصة بالصهيونية الاشتراكية. فمع احتلال الضفة الغربية والقدس الشرقية، تحقق حلم يهودي ديني كبير، لأول مرة بعد آلاف السنين يسيطر اليهود المتدينون على ما يعتبرونه القلب الحقيقي للوطن اليهودي، الحائط الغربي وهو ما تبقى من الهيكل ذي الأهمية العقائدية ومعه الضفة الغربية والتي يعتبرها اليهود قلب الوعد الإلهي لهم بفلسطين. نعم، مع الهزيمة العربية في عام ١٩٦٧ ولدت إسرائيل من جديد، فإسرائيل في حدود عام ١٩٤٨ كانت إسرائيل هامشية دينية، فلا يوجد معنى توراتي لحيفا ويافا وعكا أو حتى القدس الغربية، مقارنة بالأهمية التوراتية للقدس الشرقية والضفة الغربية. في إطار احتلال أراضٍ ذات معنى وأهمية دينية، ازدادت أهمية اليهود المتدينين وصاروا أصحاب سطوة كلمة،

خاصة مع بداية السماح ببناء مستوطنات يهودية في الضفة الغربية والقدس الشرقية. أصبح لليهود المتدينين من الأشكناز قوة وسلطان وأصبحوا ليسوا بحاجة كبرى لقيادة الدولة العلمانية، وبالتالي أخذوا يفرضون شروطهم على قيادة حزب الماباي من رفاق بن جوريون. هذا الانقسام داخل الجسد الأشكنازي، اشتغله سياسي أشكنازي كان ظلًّا منبوذًا طول حكم بن جوريون، مناحيم بيجن (١٩١٣-١٩٩٢). استغل مناحيم بيجن المنبوذ الانقسام في المعسكر الأشكنازي وضعف ووهن بن جوريون ورفاقه، ليخطب ود الأحزاب الدينية الأشكنازية ويقدم لهم من القوة والسلطان ما يسيل منه اللعاب، فتركوا اليسار الصهيوني وتوجهوا لليمين الإسرائيلي تحت قيادة مناحيم بيجن. إلا أن قوة بيجن الحقيقية، إنما جاءت من الشارع الإسرائيلي، و لم يكن بيجن في ذلك الحين محبوبًا في الشارع السياسي الأشكنازي، بل ظلت شعبيته في الخمسينيات والستينيات محصورة في قطاعات ضيقة من المجتمع الأشكنازي، ضربة الحظ الكبرى، هي توجه مناحيم بيجن الأشكنازي ليهود الشرق، مستخدمًا أرضية مشتركة عبر عنها في وصفة سحرية أخذت عقول يهود الشرق: فهو بيجن، هكذا سوق حاله، كان تحت قيادة بن جوريون الأشكنازية مكروهًا منبوذًا ومضطهدًا، مثله مثل يهود الشرق، وعليه وإن كانت أصوله بولندية، إلا أنه يشعر بالهوان والذل الذي عاشه يهود الشرق.

كان اكتشاف بيجن ليهود الشرق كقوة انتخابية بعد نهاية حرب يونية ١٩٦٧، وأخذ يركز على العمل الحزبي في مناطق تواجدهم، تارة واعدهم بالثورة على الهيمنة الأشكنازية، وتارة واعدًا، بتحقيق العدالة الاجتماعية التي حُرِموا منها تحت قيادة الصهيونية الاشتراكية كما عبر عنها بن جوريون وحزبه الماباي. كلٌّ من مناحيم بيجن ويهود الشرق كانوا ينتمون في نظام الهيمنة الأشكنازية الخاص بالصهيونية الاشتراكية إلى الطبقة الدنيا المحرومة سياسيًّا والمهمشة اجتماعيًّا. ولقد جنى ثمار استراتيجيته مع انتخابات الكنيست في عام ١٩٧٧ وفوزه على اليسار الإسرائيلي معلنًا بعد أكثر

من ثلاثين عامًا انتهاء الهيمنة الأشكنازية للصهيونية الاشتراكية. فاز بيجن بانتخابات البرلمان، وبذاك سطر فصلًا جديدًا في تاريخ الدولة الصهيونية. فانتقلت إسرائيل تحت قيادته من اليسار الصهيوني تحت قيادة الرعيل الأول للدولة؛ مثل بن جوريون وموشي شاريت (١٨٩٤–١٩٦٥)، وليفي اشكول (١٨٩٥–١٩٦٩) وجولدا مائير إلى اليمين الصهيوني.

خُصص الفصل الخامس إذًا لاستعراض نهاية الهيمنة الأشكنازية الصهيونية ذات التوجه اليساري الاشتراكي، وصعود نجم مناحيم بيجن بمساعدة اليهود الشرقيين. ولشرح هذا التحول الأيديولوجي وتوابعه على المجتمع الإسرائيلي يناقش الفصل الخامس ثلاثة أبعاد أساسية. في البداية نركز على نهاية الهيمنة الأشكنازية وأسباب نهاية التحالف الأشكنازي بين اليسار الصهيوني والمؤسسة الدينية الأشكنازية، مما أدى إلى نهاية هيمنة اليسار الإسرائيلي. ومن ثم ننطلق مع القارئة والقارئ لدراسة شخصية مناحيم بيجن كرجل سياسة نجح في تحدي وإسقاط إرث الصهيونية الاشتراكية وقلب موازين الحكم في الداخل الإسرائيلي. وهنا نتعرض لقضية هامة تتمحور حول استفسار في غاية الأهمية: كيف ليهود البلدان العربية وهم أبناء لثقافة عربية، أن يسيروا وراء مناحيم بيجن صاحب الأفكار اليمينية المتطرفة والرافض لتلك الثقافة؟ وأخيرًا نستعرض ما سميناه بصراع الأيديولوجيات بين اليسار الصهيوني واليمين الصهيوني، فعلى الرغم من النجاح الذي حققته كتلة اليمين في إسرائيل تحت قيادة مناحيم بيجن، فلم تتمكن في بداية الأمر من تأسيس نظام هيمنة خاص بها، وبدلًا من ذلك بدأ صراع حول التوجه السياسي للدولة. وفي أعقاب تلك المواجهات أصبحت إسرائيل تُحكمها مرة تيار اليمين ومرة تيار اليسار الصهيوني، وحتى الآن نجد إسرائيل تحكم مرة من اليمين، ومرة من اليسار ومرة ثالثة منهما معًا.

في إطار الصراع على السلطة السابق الإشارة لها لم يلعب اليهود الشرقيون أي دور يذكر. لقد أبرز اليمين الأشكنازي شأنه شأن اليسار الأشكنازي على الساحة السياسية سياسيين من ذوي الأصول المغربية أو اليمنية أو العراقية، إلا أن دورهم كان مجرد دور رمزي، كنوع من الديكور للعبة السياسية في الداخل الإسرائيلي.

مثل هذا الصراع على السلطة في الدولة يميز من وجهة نظر جرامشي تلك المرحلة التي تظهر في أعقاب نهاية الهيمنة. فنهاية الهيمنة، أية هيمنة، تعني وفقًا للمفكر الإيطالي عدم القدرة على السيطرة على المجتمع وقيادته، وفي ذات الوقت يتفكك المجتمع إلى العديد من المكونات السياسية والمكونات السياسية المضادة، والتي تتصارع جميعها على السلطة والهيمنة. وبذلك يهوي المجتمع فيما بعد الهيمنة في آتون ما يمكن أن نسميه صراع الثقافات.

في ثمانينيات القرن الماضي ومع فشل مناحيم بيجن في تقديم بديل ناجح لليسار الصهيوني، انقسم هوى المجتمع الإسرائيلي في انقسام أيديولوجي وصراع فكري ثقافي بين قوى سياسية مختلفة: فإسرائيل الصهيونية اليسارية تتجسد في حزب العمل وحزب ميريتس، وإسرائيل الصهيونية اليمينية تظهر أساسًا من خلال الليكود، وأحزاب دينية أشكنازية قومية؛ مثل الحزب الديني الوطني (هامفدال)، الذي كانت قاعدته تتكون من المستوطنين، بالإضافة إلى إسرائيل الحاريديية، أي الممثلة في أحزاب دينية رافضة لفكرة بناء الدولة على أنظومة علمانية ومفضلة انتظار المسيح من أجل بناء دولة لليهود في فلسطين، ممثلة في حزب راية التوراة (ديجل هاتوراه)، بالإضافة إلى إسرائيل الروسية ممثلة في إسرائيل بيتنا (إسرائيل بيتينو)، أو إسرائيل الإثيوبية ممثلة في حزب يعبر عن مصالح اليهود المهاجرين من إثيوبيا؛ مثل حزب بيت إسرائيل (بيتا يسرائيل)، بالإضافة إلى إسرائيل الفلسطينية، ممثلة في أحزاب عربية اختارت طريق العمل من خلال البرلمان الإسرائيلي لتحسين أوضاع بناء الشعب الفلسطيني في الداخل الإسرائيلي.

في خضم هذا الوضع السائد في الداخل الإسرائيلي من ثمانينيات القرن الماضي يأتي الفصل السادس ليتناول حزب شاس الديني ودور الحاخام عوفاديا يوسف. ينطلق هذا الفصل من فرضية أساسية وهي أن حزب شاس يمثل أول محاولة جادة لتنظيم اليهود الشرقيين في تجمع حزبي، تنتفض في إطاره قيادات يهودية شرقية من تحت العباءة الأشكنازية، سواء اليسارية منها أو اليمينية. وانطلاقًا من هذه الفرضية نواصل تحليلنا؛ حيث نركز أنظارنا على حزب شاس بمساعدة جرامشي في محاولة لتقديم قراءة تحليلية للحزب؛ من حيث دوره وأهميته لليهود الشرقيين من جهة، ولإسرائيل والمجتمع الإسرائيلي بصفة عامة من جهة أخرى. وفي ظل استعراضنا لحزب شاس نتعرض لشخصية عوفاديا يوسف؛ ذلك الزعيم الكاريزماتي والأب الروحي الفعلي لحزب شاس. ليس الهدف من هذا التحليل سرد السيرة الذاتية للحاخام يوسف أو تحليلًا نفسيًّا لأهميته بالنسبة لمؤيديه. بل الهدف من هذا التحليل هو الحاخام ذاته عوفاديا يوسف باعتباره منظمًا وملهمًا له أهمية دينية عظيمة بالنسبة لحزب شاس ولليهود الشرقيين عمومًا. تاريخ عوفاديا يوسف عصامي؛ حيث تدرج من خام بسيط من أصول عراقية، ثم انتقاله للدراسة في المؤسسة الدينية الأشكنازية ثم انقلابه عليه واستقلاله بحزب ديني شرقي، يسعى لإعادة الهيبة والمكانة للتراث اليهودي كما أسسه ووضعه حاخامات يهود الشرق. فالشعب اليهودي، وبشكل مبسط، انقسم على مدار تشرده بين الأمم إلى اتجاهين، الاتجاه الأول أسميناه يهود الإسلام، والاتجاه الثاني عرفناه في الفصل الأول بيهود المسيحية.

إن اليهود الشرقيين كسائر يهود الإسلام، اتبعوا الفهم الديني اليهودي طبقًا لقواعد العرف الديني كما أسس له حاخامات يهود الشرق الإسلامي؛ مثل الفاسي وابن ميمون، وجمعه الحاخام الشرقي يوسف كارو (١٤٨٨–١٥٧٥) في كتابه عن السنن والأعراف اليهودية والمعروف باسم (شولحان عاروح) أي «المادة المُعدة»، بينما اتبع اليهود الأشكناز سننًا وأعرافًا يهودية، نشأت في أوروبا المسيحية وجمعها الحاخام البولندي

موشي ايسرليس (١٥٢٧-١٥٧٢) في كتاب للسنن والأعراف اليهودية تحت عنوان (مابا) أي «مفرش المائدة». في كتابه هذا نقل الحاخام إيسرليس كثيرًا عن التراث اليهودي الشرقي الإسلامي، كما سنوضح تفصيليًّا في الفصل الثاني من هذا الكتاب. وعليه وطبقًا لهذه الوقائع التاريخية لا يعترف الحاخام عوفاديا يوسف سوى بسلطة الحاخام يوسف كارو الذي هاجر من سفاراد بإسبانيا إلى فلسطين، سابقًا بذلك مجيء اليهود الأشكناز. وعليه يرى الحاخام عوفاديا يوسف أن اليد العليا دينيًّا وثقافيًّا في إسرائيل يجب أن تنتقل من اليهود الأشكناز إلى اليهود الشرقيين. وبذلك تتضح الرسالة: فاليهودية الإسلامية والتي يتبعها اليهود الشرقيون تمثل الأصل في تاريخ اليهود، بينما يعتبر العرف والسنن الأشكنازية قد نقلت عن تراث اليهود الشرقيين وحرفت بما يتوافق مع عادات وتقاليد أوروبا المسيحية، ولذلك فالحياة الدينية كما يعيشها اليهود الأشكناز يغلب عليها التقليد، وتفتقد للأصالة، وبالتالي وطبقًا للحاخام عوفاديا يوسف، وجب رفضها.

وننتقل في ثنايا الفصل السادس مع القارئة والقارئ لنوضح الطبيعة الأيديولوجية لحزب شاس، لنوضح للقارئ أوجه الشبه بين صهيونية بن جوريون الاشتراكية وصهيونية عوفاديا يوسف الشرقية. فحزب شاس يستهدف – مثل الصهيونية الاشتراكية تحت زعامة بن جوريون – خلق إنسان يهودي جديد. وهنا يظهر على الساحة بعدًا سياسيًّا جديدًا. فإذا ما كان اليهودي الجديد وفقًا للأيديولوجية الصهيونية الأشكنازية، صهيونيًّا –علمانيًّا، كانت شاس تطمح إلى نوع من الهيمنة بإنسان يهودي جديد مرجعيته صهيونية دينية انطلاقًا مما يتوافق مع المذهب السفارديمي، كما نما وترعرع في محيط ثقافي عربي إسلامي. لم ترفض شاس الصهيونية السياسية بصورة مطلقة، وإنما قامت بتنقيتها من بعدها العلماني ومنحتها صبغة دينية. وسوف يقوم الباحث بتحليل المؤسسات التعليمية والتربوية لحزب شاس المسماة بالعودة للأصول كجزء من الحياة الاجتماعية الإسرائيلية والتي أسهمت بشكل حاسم في هذا النجاح الهائل الذي حققه الحزب.

وأخيرًا، يرى الباحث في الحاخام يوسف وحزبه شاس قصة نجاح، لا لشيء ولكن لمقدرتها على تحدي دولة إسرائيل، وإظهار ضعف البنية المجتمعية للداخل الإسرائيلي. وبذلك يمكن تفسير الاهتمام المكثف بحالة اليهود الشرقيين في إسرائيل في المجال الاقتصادي والسياسي والثقافي من جانب الدولة على أنه كان بمثابة رد فعل للدولة العبرية على الأنشطة الاجتماعية – المدنية لحزب شاس، خوفًا من توليه الحكم في يوم من الأيام. ومع ذلك فإن حزب شاس لم يقدم أي حلول للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية التي لا تزال قائمة منذ عهود لليهود الشرقيين. لأنه مثلما استغل بن جوريون ورفاقه من قبل اليهود الشرقيين في نظام الهيمنة للصهيونية الاشتراكية، فإن حزب شاس استغل هو الآخر اليهود الشرقيين ولكن لتوطيد نفوذه في الحياة السياسية والاجتماعية في الداخل الإسرائيلي. فكما تعمد بن جوريون أشكنزة اليهود الشرقيين، استهدف الحاخام يوسف بأسلوب مماثل سفارديمية اليهود الشرقيين. إلا أن تحويل اليهود الشرقيين إلى السفارديمية ليس حلًّا. ففي المغرب والعراق واليمن وغيرها كان اليهود ثقافيًّا عربًا إلى حدٍّ بعيد، ولم يختلفوا في شيء عن العرب المسلمين والمسيحيين سوى في ممارساتهم الدينية فقط. فهم لم يشكلوا فقط جزءًا من الثقافة العربية، وإنما شاركوا أيضًا في تشكيلها. أما إسرائيل فقد استخدمت مبدأ أشكنازية اليهود العرب كنوع من التمويه لوضعهم في المرتبة الدنيا ضمن إطار نظام الهيمنة. واستغل الحاخام يوسف هو الآخر اليهود الشرقيين من خلال السفارديمية في صراعه ضد الأشكنازية.

اليهودي العربي

تفادينا في المقدمة استخدام مصطلح «اليهود العرب»، وهذا التفادي جاء متعمدًا؛ حيث رأينا القضية من الأهمية؛ بحيث وجب استعراضها استعراضًا يتوافق مع إشكالية ودلالة هذا المصطلح معرفيًّا. ولتوضيح هذا البعد المعرفي، نأخذ القارئة والقارئ إلى رحلة تقودنا إلى الكاتب الإسرائيلي عمنون كابليوك (١٩٣٠–٢٠٠٩) الذي تعرض في أحد مقالاته لجريدة لوموند الفرنسية لمصطلح «اليهودي العربي»، مدعيًا أن المصطلح يحمل تناقضًا في ذاته، فالمرء إما أن يكون يهوديًّا أو عربيًّا. قد يتفق المرء مع كابليوك أو يختلف، إلا أنه وحين يشدد الكاتب الإسرائيلي على أحادية الهوية، إما أن تكون يهوديًّا أو تكون عربيًّا، فإنه ينطلق من أرضية أشكنازية صهيونية؛ لأن الفكر الصهيوني يعترف بأن اليهودي يمكن أن يكون فرنسيًّا أو بولنديًّا أو حتى وعلى الرغم من كارثة الهولوكوست، ألمانيًّا، أما أن يكون عربيًّا، فهذا ما رفضه كابليوك؛ انطلاقًا من الفكرة الصهيونية، التي رفضت أن يكون اليهودي القادم من بغداد والقاهرة ودمشق وعدن والرباط عربيًّا، فأطلقت عليهم مسميات عديدة: أبناء المجتمعات الشرقية، اليهود الأفروآسيوين، اليهود غير الأوروبيين، يهود العالم الثالث، يهود إسرائيل الثانية، السفارديم، الميزراحيم أي اليهود المنتمين للشرق، شيخوريم أو اليهود السود، أو الدروميم أي اليهود القادمين من الجنوب. و لم تهبط هذه المسميات من السماء، وإنما هي نتاج سياق اجتماعي وسياسي وثقافي معين صهيوني، يرفض الانتماء اليهودي للثقافة العربية.

فإذا ما دققنا النظر بمزيد من التأني في هذه المسميات نلاحظ أنها ليست مصطلحات فردية أو شخصية خاصة، بل هي تعكس نظرة الكيان الأشكنازي. فالزعامة الأشكنازية لم تعتبر اليهود العرب الذين هاجروا لإسرائيل في أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين

بمثابة إسرائيليين خالصين. فمركز الإسرائيلية كان يحتله الرواد الأشكناز. أما وضع اليهود العرب على العكس من ذلك فكان مهمشًا، خارج نطاق الإسرائيلية. وهذا العزل والتهميش لليهود العرب تعكسه التسميات السابقة التي أطلقها الكيان الأشكنازي عليهم. مسمى أبناء المجتمعات الشرقية يعكس بوضوح موقف الكيان الأشكنازي من اليهود العرب. وكأن الأشكناز هم فقط الإسرائيليون، فلم يتم على سبيل المثال الإشارة لليهود البولنديين أو الروس أو الألمان على أنهم أبناء المجتمعات البولندية أو الروسية أو الألمانية أو حتى تعميمًا كأبناء لأوروبا أو بلاد الأشكناز. وخلاصة ذلك أنه حينما كان يتم في البداية استقطاع اليهود من ثقافتهم العربية ومحاولة اكتسابهم في ثقافة أشكنازية، أو لنقل محاولة أشكنزتهم، هنا وهنا فقط يصبح من الممكن أن يكونوا إسرائيليين. وبنفس هذا المضمون يمكننا أن نفهم التسميات: اليهود الأفروآسيويين، اليهود غير الأوروبيين، يهود العالم الثالث، يهود إسرائيل الثانية.

فكل هذه التسميات توضح أن إسرائيل كانت دولة أشكنازية، لم تتقبل – مثلما نريد أن نظهر من خلال هذه الدراسة – اليهود العرب إلا بعد تحويلهم إلى أشكنازيين، أي جعلهم إسرائيليين. وهذا يعني التحلل من ثقافتهم وانتمائهم العربي.

ومن المثير تتبع رد فعل اليهود العرب على مثل هذه المسميات. إن دولة إسرائيل الأشكنازية قد تأسست في محيط ثقافي فكري عربي، ولكنها مع ذلك كانت ترفض أن تختلط بأية صورة من الصور مع هذه البيئة العربية، ناهيك عن التصالح معها، وهنا لا أقصد التصالح السياسي، بل تصالح المجتمع الاستيطاني الإسرائيلي مع محيطه العربي، بل على العكس فقد ظل العرب ولغتهم في الغالب رمزًا من رموز التخلف والانحطاط في الكتابات الصهيونية. ومع وصول اليهود من الدول العربية، أسقطت الدولة الأشكنازية مشكلتها مع بيئتها العربية على هؤلاء اليهود. وهنا واجه اليهود العرب اختيارًا صعبًا، إما أن يبقوا عربًا، وبذلك يظلون خارج نطاق الصهيونية السياسية باعتبارهم مجرد

تواجد يهودي مهمش داخل المجتمع الأشكنازي الصهيوني، وإما أن يكونوا يهودًا، وبذلك يكونون جزءًا من الشعب الذي تشكل حديثًا. قضية يهودي أم عربي، مثلما يصيغها كابليوك. لقد شكلت ازدواجية انتماء الجيل الأول من يهود المجتمعات العربية إشكالية، عبر عنها الكاتب الإسرائيلي عراقي الأصل؛ شيمون بالاس في إحدى مقابلاته الصحفية[٣].

بصفة خاصة، اليهود العراقيون، الذي كانوا أعمق اليهود العرب تغلغلًا في الحضارة العربية، وجدوا أنفسهم بين حجري الرحى. فقد كان ينظر إليهم على أنهم من حضارة أدنى شأنًا، ومن ثم فهم درجة دُنيا من البشر. وفي ذات الوقت لم يكن باستطاعتهم الدفاع عن ثقافتهم؛ لأنها كانت ثقافة الأعداء. في الواقع كان يُطلب منهم تحقيق توازن دقيق للغاية: القيم التي نقلوها معهم على أنها أشياء يجب الدفاع عنها، ومن ثم فهي تستحق كل احترام وتقدير وإن كانت قيم الأعداء. معظم العراقيون آنذاك لم يكونوا قد وصلوا لهذه الدرجة من النضج. وتحت الضغط الشديد تنكروا لثقافتهم العربية. في بيوتهم كانوا يستمعون إلى الموسيقى العربية ولكن إذا ما ظهر جارهم الأشكنازي أمام أبواب بيوتهم، سارعوا بغلق جهاز الراديو. إنه لشيء رهيب على أي إنسان أن يتنازل عن شرفه وينكر هويته حتى يحصل على مكانه وشعبية لدى شخص آخر. اليهود العرب هم الذين وضعوا أنفسهم موضع ازدراء، حينما ازدروا وبلا أدنى خجل أنفسهم وكذلك العرب وثقافتهم، لا لشيء إلا من أجل نيل الرضا والقبول عند الطرف الآخر.

بالفعل ومن أجل نيل الرضا والقبول عند الطرف الآخر من الأشكناز، كان اليهود العرب على استعداد لإخفاء هويتهم العربية وملامحها وتقبل المسميات التي أطلقتها البيئة الأشكنازية عليهم، وخاصة تسمية سفارديم، وهي تسمية تحمل في سياقها اليهودي كثيرًا من الإيجابية، فيهود إسبانيا كان ينظر لهم وما زال على أنهم أهل علم وفكر، وعليه، حتى خمسينيات القرن العشرين لم يُطلق وصف سفارديم إلا على اليهود القادمين مباشرة من

سفاراد، أي شبه جزيرة أيبيريا. أما في الخمسينيات وفي محاولة أشكنازية لطمس الانتماء للمجتمعات العربية، فقد حاولت بعض مؤسسات الدولة تعميم مصطلح سفارديم ليشمل اليهود العرب، انطلاقًا من أن كل اليهود العرب تعود أصولهم إلى إسبانيا والبرتغال. المثير للاهتمام هنا حقًّا هو اعتراض يهود فلسطين من ذوي الأصل الإسبانية. هؤلاء اليهود نأوا بأنفسهم عن اليهود العرب الذين يُنظر إليهم في إسرائيل على أنهم طبقة أدنى. ولرفع مكانتهم قامت بعض العائلات ذات الأصول الإسبانية في إسرائيل باستخدام مصطلح (سفاردي نقي سفاردي طاهور) في مقابل العرب الذي كانوا يُعتبرون في إسرائيل وبنحو متزايد أنهم مجرد سفارديم. وبالتالي فقد كان استخدام مصطلح مثل سفاردي وسفاردي نقي، يعد استخدامًا طبقيًّا بين برجوازية يهودية تعتقد أن انتماءها لإسبانيا كمركز إشعاع ديني وثقافي في التاريخ اليهودي يرفعها اجتماعيًّا ليس فقط عن يهود العرب، بل عن اليهود الأشكناز. وعليه فقد كانت قمة السلم الاجتماعي وما زالت لأسر يهودية ذات أصول إسبانية وبرتغالية، ومن بعدها الأشكناز ومن ثم يهود المجتمعات العربية.

إلا أنه منذ ثمانينيات القرن العشرين انتقل مصطلح السفارديمية من بعده الطبقي ليأخذ بعدًا دينيًّا: يرتبط هذا الانتقال بظهور حزب شاس؛ حيث ميز هذا الحزب نفسه على أنه حزب سفارديمي بالمعنى الديني للكلمة. فالأشكناز وعبر التاريخ كانوا تابعين دينيًّا للمدارس الدينية ومراكز الفقه اليهودي كما تبلورت في شبة الجزيرة الأيبيرية حتى كنف الحضارة العربية الإسبانية، وعليه حتى تشدد شاس على هوية اليهود العرب الدينية، أخذت مع ظهورها في عام ١٩٨٣ بالتشديد على هوية اليهود العرب كبناء لسفاراد، وكان الهدف لهذه التبعية هو إبراز الأهمية الدينية لإسبانيا بالنسبة لليهودية. وعليه فأهمية يهود العرب في منظور حزب شاس لا تكمن في انتماء جغرافي لمجتمعات عربية أقل تقدمًا حضاريًّا من اليهود الأشكناز، وإنما تنتمي فكريًّا إلى سفاراد. وبالتالي ليس اليهود العرب السفارديين، يحملون الإرث الديني اليهودي الحقيقي، وعليه فهم

وليس الأشكناز أصحاب اليد العليا بين يهود عالم اليوم. وعليه فشاس هي الوجه الديني للقومية الصهيونية، فبينما كانت وما زالت تشدد الصهيونية على علو اليهود الأشكناز حضاريًّا، جاءت شاس كحركة يهودية سياسية ترنو إلى هيمنة دينية من خلال استغلال التراث الديني للسفاراد.

في توازٍ مع نشأة شاس ومحاولة تعريفها لمصطلح سفاردي، قام بعض المثقفين من يهود العرب في الثمانينيات باستخدام وصف مزراحي أي شرقي. وهو مصطلح يعود إلى أدبيات الصهيونية السياسية في خمسينيات القرن العشرين، حينما كان يصف المجتمع الأشكنازي وبنوع من تحقير اليهود العرب، بأنهم أبناء المجتمعات الشرقية (بناي عيدوت هامزراح)؛ حتى يبرزوا أن اليهود العرب ما هم إلا جزء من الشرق المتخلف. أما في الثمانينيات فقد بدأ مثقفو اليهود العرب في استخدام هذا المصطلح، ولكن بمفهوم إيجابي، بمعنى، أن الانتماء للشرق ليس بعيب ولا يعبر عن تخلف، ولكن إن كان الأشكناز يصفوننا بأننا شرقيون، فنعم نحن شرقيون ونفتخر بهذا الانتماء. وبدأ مصطلح ميزراحي شرقي وميزراحيم شرقيين يكتسب شعبية متزايدة في أوساط اليهود الشرقيين في الداخل الإسرائيلي. فبدأ الحديث عن الطعام الميزراحي والموسيقى الميزراحية ونمط الحياة الميزراحي.

وهنا يبدو الأمر وكأن المثقفين ومع تبنيهم مصطلح أبناء الشرق، أي الميزراحيم، قد تحرروا من الخطاب الصهيوني. إلا أن ذلك كان بمثابة خدعة، لأنه مع وصف أنفسهم بالميزراحيم، إنما يعبر عن اقتباس للخطاب الصهيوني، الذي كان يرمي من خلال مسميات؛ مثل الميزراحيم بطمس الواجهة العربية ليهود المجتمعات العربية في الداخل الإسرائيلي. وقد أدرك بعض نساء ورجال الثقافة ذوو الأصول العربية إشكالية مصطلح ميزراحيم، وعليه فقط ظهر مع تسعينيات القرن الماضي بعض اليهود الذين يرفضون

تسمية أنفسهم بالميزراحيم، مطلقين على أنفسهم اليهود الذين تركوا المجتمعات العربية واختصارًا، اليهود العرب.

وهنا تطرح بعض التساؤلات نفسها: من اليهود الذين غادروا البلاد العربية؟ ما الذي يشكل ويكون هويتهم؟ ونجد الإجابة لدى شمعون بالاس.

أنا إسرائيلي، لديَّ هوية إسرائيلية، أكتب باللغة العبرية. وأنا أنتمي إلى هنا. إلا أن ذلك لا يعني أن أتنازل عن جذوري الثقافية، وجذوري الثقافية عربية. ومن هذا المنظور فأنا لا أختلف في أي شيء عن أي عربي آخر، سواء كان مسلمًا أو مسيحيًّا. إذن فلماذا الدهشة حينما أعلن وأقول إنني يهودي عربي. دائمًا ما يقال لي إنني عراقي. فأين تقع العراق؟ هل هي جزء من القمر[٤]؟

وبالفعل فإن الخطاب الصهيوني كان ينظر لليهود العرب على أنهم مغاربة، تونسيون، سوريون، يمنيون أو عراقيون. واللافت للنظر أن هذا التحديد كان وصفيًّا وفقًا للمنطقة أو الدولة. فاليهودي الذي يرمز لنفسه على أنه يهودي عربي، بمعنى أنه لا ينتمي لبلد معين وإنما لثقافة عربية، كان ينظر إليه من قِبَل الصهيونية السياسية في المرحلة الأولى للدولة على أنه خطر. هذا الخطر لم ينشأ فقط في البيئة المعادية المحيطة بالدولة الناشئة، وإنما أيضًا من فكر الزعامة الصهيونية من إمكانية تهديد ثقافة اليهود العرب المتخلفة لثقافة الأشكناز الأوروبية وبالتالي المتحضرة. لذا لم يخفِ بن جوريون؛ أبو الأمة الإسرائيلية، وأول رئيس وزراء لإسرائيل موقفه المعادي لليهود العرب، حينما وصفهم بالبدائيين، وأن ثقافتهم العربية غير مرغوب فيها. وانطلاقًا من هذا السبب يتجدد البحث في إسرائيل دومًا عن مسمى اليهود العرب.

ويبقى تساؤل الكاتب الإسرائيلي شمعون بلاص محقًّا: أين يقع العراق؟ والإجابة تكون باستفسار معاكس: عن أي عراق نتحدث، عن عراق شمعون بلاص، أم عراق

أبناء وأحفاد شمعون بلاص؟ لا أحد ينفي أن شمعون بلاص الذي ولد في العراق وتركها وهو ابن الخامسة عشرة، هو يهودي عربي، ابن للثقافة العربية، أما أبناؤه وأحفاده، فهم يهود إسرائيليون من أصول عربية. بمعنى علينا أن نفرق بين الجيل الأول من اليهود الذين قدموا من المجتمعات العربية وهم بالفعل يهود عرب؛ مثل سامي ميخائيل، وشمعون بلاص، وسمير نقاش، وغيرهم، والجيل الذي ولد في إسرائيل؛ مثل ايلاشوحاط، ويهودا شينهاف، وباقي أبناء جيلهم. وهنا يبقى سؤال أخير، نأخذ هذا الفرق بعين الاعتبار، لَمَ أطلقنا على التعميم مصطلح اليهود العرب؟ وهنا ألخص للقارئة والقارئ وجهة نظري، في أن مصطلح اليهود العرب في هذه الدراسة العلمية لا يجب أن ينظر إليه باعتباره مصطلحًا أيديولوجيًا، جيدًا أو سيئًا، بل أنا أسير هنا في تقليد اجتماعي معرفي، يُرجعه أستاذ الاجتماع الإسرائيلي باروخ كيمرلينج إلى اليهودي الجزائري ألبرت ميمي، وهو الاتجاه الذي أيده العديد من علماء الاجتماع؛ مثل سويرسكي، وكيمرلينج، وكذلك أيضًا بعض اليهود العرب، مثل سامي ميخائيل، وايلاشوحاط، وعزيزة خازوم. كل هؤلاء الكتاب لم يروا أي تناقض بين الهوية اليهودية الإسرائيلية وانتمائهم لثقافة عربية، فهم يعتقدون أنهما متداخلان، لا متضادان، وعليه يمكن لليهودي أن يكون عربيًا. ولعل أكثر من عبر عن ذلك التداخل بين تداخل الهوية الدينية مع الهوية الثقافية الكاتب الإسرائيلي ألموج بيهار بروايته «أنا من اليهود» والتي جاء عنوانها بالعربي، وإن كان بحروف عبرية.

مصادر البحث والدراسة

حرص الباحث في المقام الأول على الاعتماد على المصادر الأصلية. لذا فقد ساعد التنقل بين مؤسسات الأرشيف الإسرائيلية الرئيسية لمدة ستة أشهر على الاطلاع على الوثائق المحفوظة عن مرحلة ما قبل قيام الدولة والمعروفة باليشوف، ومن ثم الوثائق

الخاصة بتاريخ نشأة الدولة ككيان استيطاني في فلسطين. نذكر من هذه الوثائق على سبيل المثال تلك الخاصة ببروتوكولات حزب ماباي، وهو الحزب الرئيسي في مرحلة اليشوف، ومن ثم العقود الثلاثة الأولى في عمر الدولة العبرية، وأيضًا أرشيف وبروتوكولات جلسات نقابة العمال والمعروفة بالهستدروت، وكذلك وثائق الوكالة اليهودية وبروتوكولات الحكومة الإسرائيلية، وأيضًا محضر جلسات الأحزاب الدينية. كل هذا الوثائق ساعدت هذا العمل على إعادة صياغة قراءة الحياة السياسية الإسرائيلية وعرضها للقارئة والقارئ العربي موثقة من مصادرها الأصلية.

وإلى جانب الوثائق الأرشيفية شكلت الكتابات المختلفة لمؤسس الدولة ورجلها القوي؛ دافيد بن جوريون مصدرًا أساسيًّا لتقديمها كرؤية نقدية لقيام الدولة العبرية. وهي تكشف كثيرًا من جوانب حياة هذا الرجل، وكيفية انتقاله من بولندا إلى فلسطين، ومراحل تكوين وتبلور فكره السياسي، وكيفية صياغته للصهيونية الاشتراكية، وبناء هيمنة صهيونية أشكنازية يسارية على المجتمع الإسرائيلي.

ولقد كان بن جوريون يعشق الكتابة وتدوين يومياته وكان أيضًا من عشاق إلقاء الكلمات وارتجالها في مناسبات عامة. وكان بن جوريون يعتبر نفسه رب الأسرة الإسرائيلية، ومن ثم فقد مزج في خطبه بين كافة مجالات المجتمع الإسرائيلي. وعليه أخذنا بعين الاعتبار خطب بن جوريون التي كانت تعكس وجهات نظره في كافة الجوانب تقريبًا سواء السياسية، أو الاقتصادية، أو العسكرية، أو الهجرة، أو الفن، أو الفلسفة، أو الإعلام. فبن جوريون لم يعتبر نفسه رجل دولة فحسب، وإنما اعتبر نفسه بمثابة فيلسوف سياسي ومجتمعي إن صح التعبير، لذا فقد التقى بصورة منتظمة مع الفلاسفة والكتاب والشعراء الصهاينة؛ مثل يحزقيل كوفمان (١٨٨٩–١٩٦٣)، وناتان ألترمان (١٩١٠–١٩٧٠). هذه اللقاءات كانت تحظى باهتمام كبير من وسائل الإعلام في خمسينيات وستينيات القرن الماضي، وقد تم توثيقها ونشرها. وعلى الرغم من الإجماع

بين رجالات السياسة والفكر الإسرائيلي حول الفكرة الصهيونية، فإن هذا لا يعني اتفاق كل طبقات المثقفين في إسرائيل آنذاك مع فهم وتوجه بن جوريون للصهيونية، فقد كان هناك بين حين وآخر مناقشات جدلية ومناظرات مع بن جوريون. وقد تم أيضًا نشر هذه المساجلات على شكل خطابات متبادلة. هذه الخطابات – وفقًا لمعلوماتي – لم يتم نشرها بصورة دورية في عمل واحد، وإنما تبعثرت هنا وهناك ضمن الوثائق الأرشيفية وبعض الدوريات الأكاديمية. من هذه المساجلات نذكر الخطابات الجدلية المتبادلة بين بن جوريون، والفيلسوف الإسرائيلي ناتان روتنشترايخ (١٩١٤–١٩٩٣) في خمسينيات القرن الماضي والتي نشرت في مجلة الرؤية (خازون).

أما فيما يتعلق بحزب شاس فقد اهتم الباحث بالحصول على المصادر الأصلية إلى المدى الذي توفرت فيه مثل تلك المصادر. لا تتوفر لدى حزب شاس برامج حزبية أو وثائق يمكن أن توضح الهيكل الداخلي للحزب والمؤسسات الأخرى لشاس. وعن التساؤل حول الوثائق كان رأي نواب الحزب، أن قدر الحزب كان في يدي الحاخام عوفاديا يوسف ومن ثم فيمكن اعتبار كلماته وخطبه بمثابة وثائق وبرامج للحزب. وبناءً على ذلك فلا يمكن أن نحلل هذا الحزب بالمعنى التام للكلمة، وبدلًا من ذلك تتبعنا الكتابات الدينية للحاخام يوسف؛ حتى يمكننا أن نحلل أهميتها بالنسبة لليهود العرب، وحتى نفهم دور وأهداف حزب شاس في إسرائيل. ونظرًا لأننا كنا نريد كذلك تحليل مؤسسات حزب شاس، لذا فقد اعتمدنا على مواد أخرى؛ مثل على سبيل المثال شرائط الفيديو الخاصة بالرجل الثاني في الحزب بعد عوفاديا يوسف؛ أرييه درعي، الذي وإن كان يُنظر للحاخام عوفاديا يوسف على أنه ملهم حزب شاس دينيًّا، فإن درعي يده اليمنى والذي كان يُمثل إلى نهاية تسعينيات القرن العشرين الأب السياسي للحزب. إلى أن تم اتهامه في قضية فساد سياسي، فدخل السجن ليقضي فيه عامين ما بين عام ٢٠٠٠ وعام ٢٠٠٢، ومن

ثم احتجب عن الحياة السياسية، إلى أن عاد بقرار من عوفاديا يوسف ليقود الحزب من جديد في مايو عام ٢٠١٣. مثلت خطب أرييه وأحاديثه مصدرًا هامًّا لهذا الكتاب؛ نظرًا لتأثيره الكاريزماتي في مؤيديه ودوره البارز في قيادة حزب شاس.

ومن المصادر الهامة أيضًا لفهم الأنشطة الاجتماعية لحزب شاس هي المنشورات التي أصدرها الحزب باسم من يوم ليوم (يوم ليوم) ومجلة المنبع الأسبوعي (ماعيين شفوعاه)، كذلك أيضًا البرامج الدعوية التي كان يبثها الحزب عبر الأثير من خلال راديو ١٠، والتي قام بتقديمها الحاخام الشهير اوري زوهار.

وعند دراسة حزب شاس كان للمقابلات التي أجراها الباحث مع بعض رجالات شاس دور هام. فقد زار الباحث معابد ومؤسسات اجتماعية خاصة بحزب شاس في ضاحية بُخارى في القدس، وبني براك في تل أبيب. الوقت الذي تمكن الباحث في السكن في هاتين الضاحيتين أتاح له الفرصة للمتابعة والمراقبة للحياة اليومية لأتباع حزب شاس، بالإضافة لتكوين نظرة شاملة عن حياة أنصار شاس وعالم شاس الديني والاجتماعي، بل وأيضًا عن ممارسات الطقوس والاحتفالات الدينية في المعابد الخاصة بالحزب. كما لا يمكن إغفال الدور الهام للمقابلات والأحاديث التي أجراها مع أعضاء الحزب. إلا أنه كان جليًّا أن زعامة حزب شاس لم يكن لديها أية محاولة لفهم واستيعاب اهتمام علمي يتعلق بالحزب، خاصة وإن كان هذا الاهتمام من باحث عربي وخارج الإطار الديني اليهودي. أما بالنسبة لي، ونتيجة لتدخل بعض الإسرائيليين حدث نوع من الثقة المحدودة سهلت لي الاتصال ببعض أعضاء شاس وإجراء بعض الأحاديث معهم.

يبقى أمر أخير لاحظته أثناء حصري للكتابات الأكاديمية وغير الأكاديمية عن يهود الشرق وحزب شاس، بل وعن إسرائيل والمجتمع الإسرائيلي عامة: يغلب على الكتابات ما يمكننا تسميته «يهودية» أصحابها، بمعنى أن البحث والتنقيب في الدراسات الإسرائيلية

واليهودية يتولاه في الغالب يهود، وهو أمر ليس بالغريب وإنما يعود لأسباب تاريخية، لا نود استعراضها في هذا المقام. إلا أن ذكر هذه الملاحظة إنما جاء ليحث الباحثين والدارسين العرب على البحث والتنقيب ودراسة الدولة العبرية، كبداية وكحجر أساس لمؤسسات ومراكز بحثية، تصب في غاية واحدة، ألا وهي مواجهة التحدي الإسرائيلي، انطلاقًا من أرضية معرفية عربية. بالإضافة إلى أن الاهتمام الأكاديمي العربي بإسرائيل يمثل منبرًا يصل من خلاله الصوت العربي إلى الرأي العام الأكاديمي العالمي، وبالتالي إثراء خارطة المعارف الدولية برؤى عربية، وبالتالي وضع أسس لمساهمة عربية معرفية تثري الأنظومة المعرفية العربية من جهة، وتسهم في حضور عربي على الساحة الأكاديمية الدولية في الدراسات اليهودية والإسرائيلية.

وقبل أن أترك القراء أود أن ألفت انتباههم إلى أمر لوجستي خاص بالتداخل اللغوي في هذا الكتاب، فلقد كتبت هذه الأطروحة باللغة الألمانية واعتمدت بالدرجة الأولى على مصادر عبرية، وقمت بمراجعة الكتاب بما يتوافق مع السياق الألماني. فكان الكتاب في أمور كثيرة يهتم بطرح الموضوع من خلال التأكيد على الأمور التي تهم القارئة والقارئ في الشارع الأكاديمي الألماني ومعه أيضًا الشارع غير الأكاديمي. وحين ترجم الكتاب إلى العربية، قمت بتنقيح النسخة العربية، أيضًا من أجل أن تتوافق مع تطلعات الشارع العربي، وعليه سيلاحظ القراء مجهودات الكاتب في طرح المصادر الألمانية والإنجليزية والعبرية مع شرح وافٍ في بعض الأحيان، نرجو أن يلقى رضا القارئة والقارئ. وعلى الرغم من تنقيح النسخة العربية، فإن هذا لا يعني الابتعاد عن المحتوى المعرفي الذي مثله الأصل الألماني. وقد حاولت قدر المستطاع تبسيط اللغة العربية، حتى تصل لقطاعات عريضة من الشارع العربي، غير أن هذا التبسيط لم يخل بالقواعد والأصول الأكاديمية البحثية التي اعتمدها هذا الكتاب. ولا يبقى إلا أن أتمنى للقارئة العربية والقارئ العربي رحلة سعيدة في صفحات كتابي هذا.

الفصل الأول

البناء الثقافي للواقع الاجتماعي كنموذج للهيمنة المجتمعية لدى أنطونيو جرامشي

المجتمع نتاج تركيبته الاقتصادية، بمعنى أن المكون الأساسي لطبقات المجتمع هو الأنظومة الاقتصادية السائدة في هذا المجتمع والتي تشكل أيضًا تعدد هويات طبقات المجتمع المختلفة. وتتبلور هوية كل طبقة طبقًا لممارسات وطقوس ثقافية تحافظ عليها كل طبقة كسمة من سماتها الأساسية، وذلك سعيًا وراء أمرين. الأمر الأول هو حفظ كينونة هذا الطبقة مقارنة ببقية طبقات المجتمع، ومن ناحية أخرى إرساء حدود تفصل هذه الطبقة عن تلك. والمحصلة تكون وعيًا طبقيًّا، يتداخل تنافسيًّا، من خلال التقاء أو تنافر. وبالتالي فالهوية الجماعية وإن نادت بالأحادية وسوقت لها، فإنها في داخلها تنفي هذه الأحادية، فيغلب عليها التنافس والصراعات بين الهويات الطبقية المؤسسة للمجتمع. وبالتالي يمكن لنا أن ننطلق من الفرضية التالية. المجتمع، أي مجتمع يسعى خارجيًّا لإظهار أحاديته كجسد متماسك، أو داخليًّا فهو يموج بين صراعات طبقية، تسعى من خلالها كل طبقة لفرض أسلوب حياتها على بقية طبقات المجتمع.

وعليه وقبل أن ننطلق لدراسة المجتمع الإسرائيلي وكيفية بناء الهيمنة الأشكنازية، نستعرض في البداية طرق تبلور الهيمنة الطبقية داخل المجتمع، أي مجتمع من خلال كتابات وآراء المفكر الإيطالي أنطونيو جرامشي حول دراسة الهيمنة المجتمعية، وهي هيمنة تبنى على التفوق الاقتصادي لطبقة ما، يتم دعمه وإرساؤه من خلال آليات توظيف قائمة على وعي ثقافي مُدعى؛ من أجل تشكيل الواقع الاجتماعي بما يتناسب مع متطلبات الطبقة صاحبة الهيمنة. وبالتالي فالواقع المجتمعي يقوم طبقًا لجرامشي على الصراع بين أهل العمل وأهل الرأسمالية، وإن أرادت التبسيط بين العمال وأصحاب رءوس الأموال.

وهنا وجب علينا التأكيد أن ما يرنو إليه هذا الفصل لا يُشكل إعادة تفسير أو حتى قراءة المنهج والفكر الجرامشياني، كما أنه ليس بتأويل جديد لكتاباته المعروفة بكتابات السجن. ولكن عوضًا عن ذلك نسعى لدراسة وبحث مصطلح «الهيمنة» كوسيلة منهجية وأداة معرفية لقراءة البنية الداخلية للمجتمع الإسرائيلي ووضعية اليهود العرب في طيات هذا المجتمع، كما أطرت له الصهيونية السياسية.

وبداية نعترف أن استقبال أرث جرامشي الفكري بعد وفاته في عام ١٩٣٧ قد مر بمحطة رئيسة في ستينيات القرن الماضي حين تمحورت رؤية ماركسية تغلب عليها اليوتوبية الأيديولوجية، ترى أن «جرامشي هو الحل». في هذا الإطار كان جرامشي يشكّل الوصفة السحرية لكلٍّ من الشيوعيين الإصلاحيين، والاشتراكيين الديمقراطيين، والراديكاليين الديمقراطيين. ومما يثير التساؤل لدينا هو ما إذا كان بإمكان اليساريين، الذين كانوا في ذلك الوقت يواجهون أزمة متفاقمة، الاستفادة من تلك الكتابات؛ من أجل تشكيل مفهوم جديد للتفكير السياسي.

ولكي أتمكن في البداية من الدخول في عالم جرامشي الفكري، فمن الضروري استعراض قراءاته وتوجهاته وإن كان بصورة موجزة: جرامشي كان ينتمي أيديولوجيًّا لأفكار لينين. لذا فكان أول إنتاجه النظري والسياسي ضمن هذا الإطار. فالشكل الذي طور من خلاله المصطلحات والأفكار التي نادى بها كان لينيني الطابع والتطبع وبقي كذلك. حتى وإن جعلها تأخذ طابعًا راديكاليًّا أو طورها أو حورها. ولا يعني ذلك أن دور جرامشي اقتصر على شحذ وتهذيب تلك المفاهيم، خاصة تلك التي تنتمي للينينية[٥]. بدلًا من ذلك صاغ جرامشي تصوراته في بيئة كوّنها من التحولات اللينينية للماركسية حتى يمكنه التغلب عليها وإعادة صياغتها. لقد وجد جرامشي شأنه في ذلك شأن لينين أن مجال عمله يجب أن يكون تطوير نظرية تجارب المنهجية الاقتصادية كما عرّفها لينين. فالماركسية تحولت في عينيه إلى «التقاعس عن البروليتاريا»؛ بحيث كانت الثورة في

روسيا – مثل قوله المأثور الذي أطلقه في نوفمبر ١٩١٧ – ثورة ضد مؤلف كارل ماركس الشهير «رأس المال». وهذا لا يعني أن جرامشي في بداية مراهقته السياسية لم يقف موقف المؤيد للثورة البلشفية، ففي كتاباته الأولية نرى تمجيده للثورة في روسيا مع حماسة تذكرنا بكتابات مدح فيلسوف الاجتماع الفرنسي جورج سوريل (١٨٤٧–١٩٢٢) في الثورة الشيوعية[٦].

وكان بالإضافة لذلك يرى في البلشفية قوة من ضمن القوى الجديدة، كما أنها قوة اجتماعية، لا يقل أثرها عن الأثر الديني في نفوس أتباعه وعليه أعطت الشعب الروسي من خلال الواقعية الاشتراكية إرادة اجتماعية تاريخية مؤثرة. بمعنى أن كبريات النظريات الفلسفية كانت طبقًا لجرامشي تشرح المجتمعات البشرية طبقًا لأصول نظرية بحتة. فها هو الفيلسوف الألماني الشهير هيجل يرى أن المفتاح الأساسي لفهم تاريخ الإنسانية يكمن في تحكيم العقل، والعقل فقط لفك رموز حياة الإنسان على الأرض، وبالتالي فالعقل هو الحل إن شئنا، ومن بعده يأتي ماركس ليعلن أن المدخل لفهم التاريخ البشري يقوم على أرضية اقتصادية بحتة، فمن أراد أن يعي التاريخ عليه بدراسة علاقة الإنسان بمحيطه المادي. يأتي جرامشي ليس رافضًا للفكري الهيجلياني أو الماركسي، وإنما منتقدًا الأبعاد النظرية في أفكارهم، وعليه يرى في البلشفية النقد العملي لنظريات تحليل السلوك البشري وخاصة النظرية الاقتصادية الماركسية:

التفسيرات السياسية ترتبط بالضرورة بالقاعدة الاقتصادية؛ من حيث أشكال الإنتاج والتبادل الاقتصادي. وبهذه المقولة البسيطة يعتقد الكثيرون أنه يمكن حل أية مشكلة سياسية وتاريخية. وعلى سبيل المثال، يمكن أن نستخلص «لينين كان مثاليًا». ويضيف إلى ذلك: هم «ناقدو لينين – ملاحظة مضافة من الباحث» لايفهمون التاريخ على أنه تطور حر يختلف عن التطور في الطبيعة، هم لم يدركوا أن الحرية – كما يظهر في التاريخ – تعد قوة كامنة لا تخضع لنموذج مخطط بصورة مسبقة. لقد دهور وأهان

الاشتراكيون التعاليم الاشتراكية، لذا ففي روسيا قامت الموافقة الحرة للطاقات الفردية والجماعية بكسر حواجز الشعارات والخطط الموضوعة سلفًا[٧].

وبالفعل اصطبغت الكتابات الأولى لجرامشي بصبغة النقد الاجتماعي. ولكن لا يمكن أن تكون هذه الكتابات الشبابية في حد ذاتها هي محور الاهتمام. فالإنسانية المثالية والحماسة المسيانية التي صاغها جرامشي في كتاباته الأولى ضد التجريدية الاقتصادية تظهر تلك التحولات بل وما يمكن تسميته بالفجوات في أعمال جرامشي. وعلى الرغم من ذلك فنجد في كتابات ماركس استمرارية نجزم بأنها تشكل إكسير الحياة في الفكر الجرامشياني في تناوله النقدي للماركسية. فالماركسية يجب أن تتحول من وجهة نظره من «نظرية تقوم على سلبية البروليتاريا» إلى «نظرية تتمحور حول دور البروليتاريا». وهنا يأخذ جرامشي الماركسية من إطارها النظري ليضعها في إطار عملي؛ من أجل تطبيقها في حياة الشعوب. وهنا يتحدث جرامشي عن الماركسية «كنظرية ممارسة». إلا أن هذا المصطلح لا يحب أن يتحول إلى مصطلح مجند للماركسية، بل إن مصطلح «نظرية الممارسة» هو من وجهة نظر جرامشي الماركسية نفسها.

إن الوقت المبكر الذي أطلق فيه جرامسكي مثل هذه المقولات، والتحول الموضوعي اللاحق (١٩٢٣–١٩٣٣) الذي نشأ عن أعماله (١٩٢٦–١٩٣٤/١٩٣٦) والتي يطلق عليها اسم كتابات السجن، كان دافعًا لليسار لقراءة جرامشي بطريقتين مختلفتين، بل ومتضادتان. فجاءت قراءة التيار الأقرب للماركسية الأرثوذكسية لتصور جرامشي على الأقل فقط في ضوء سنواته الحمراء كسياسي وكصحفي للجناح اليساري الإيطالي ومشارك فعال في تأسيس الحزب الشيوعي الإيطالي[٨]. في حين أن تيارًا يساريًّا آخر كان يحاول الأخذ بكتابات السجن الخاصة به واستخدامها كوسيلة ابتعاد عن المشروع اللينيني للماركسية.

التيـار الأول كان محاولة لإبـراز جرامشي بمثابة التربة الخصبة للماركسية – التقليدية. وهي محاولة يصعب تحقيقها[٩]. ولكـن مع ذلك فإن هذا التيـار لا يـريد أن يتنازل عن «الثوري الحكيم» و«السياسي الأممي» و«الأب الروحي» و«قائد الحزب الشيوعي لإيطاليا». وصعوبة هذه المحاولة تكمن في أن جرامشي مفكر يصعب الحكم عليه في إطار ثنائية « هذا أو ذاك»، فعلى سبيل من يرى، نرى أن الرجل قد استخدم مصطلح الهيمنة «بصورة لم تختلف أبدًا» عن لينين وكذلك عن ستالين[١٠]. أما التيار الثاني فقد بدأ بمحاولة إظهار جرامشي على أنه مرجع للاشتراكية الديمقراطية ذات الصبغة الغربية[١١]، وهي الصيغة التي سوّق لها بيتر جلوتس[١٢]. كلٌّ من الاتجاهين السياسيين يشتركان في أنهما يلقيان بثقل كبير على مفهوم الهيمنة الخاص بجرامشي، أو بمعنى أدق: اقتباس كلمة الهيمنة لدى جرامشي بدون السياق الخاص به لإبراز مركزية الغزو للثقافة السياسية في الرأسمالية؛ بحيث لا يُطرح تساؤل جرامشي حول قهر الرأسمالية. وبصورة مفهومة وضرورية يكون الهدف من وجهات النظر تلك تقليل وتهميش الارتباط للينين، وكذلك أيضًا، وهذا من خلال السياق، التساؤل المفترض عن الديكتاتور والسلطة. لم يتحول جرامشي إلى مجرد صاحب نظرية الإصلاح البرلماني، وهو الأمر الذي بالكاد يمكن قراءته من خلال عمله[١٣]، بل تحول إلى مرجع لمسألة كيفية وصول الديمقراطية الاشتراكية لكتلة بديلة من أجل الوصول لسياسة سوق اقتصادي موجه[١٤]. إذا ما استولى مصطلح الهيمنة على كل سياق وتحول إلى إشارة موجزة مكتسبة من خلال السيطرة على المفاهيم للاستيلاء على القوة السياسية، فيمكنه بذلك وبدون أي تحفظ خدمة الجانبين[١٥].

بصورة مشابهة مقتبسة من المضمون السابق برز في الآونة الأخيرة مصطلح المجتمع المدني. من المصطلح النقدي والتحليلي، الذي يفسر لدى جرامشي ثبات السيادة البرجوازية، ومن ثم صعوبات التغلب على الرأسمالية، نتج مصطلح آخر إيجابي له ارتباط سابق مع التوجه الذاتي في ظل التشابك البرلماني الرأسمالي؛ من أجل إعداد

رجل يساري حاسم[١٦]. وبذلك يتم إعادة الصياغة الاصطلاحية «للمجتمع المدني» باعتباره موضع الخطاب، الذي تلغى فيه هياكل السلطة. ولا يتبقى لنا في هذا المضمون سوى متابعة اتجاه ثالث. ويحظى هذا الاتجاه بالقبول والاستحسان؛ لأنه يتناول عمل جرامشي ككل بالإضافة لتلك المقتطفات التي اختارها جرامشي بنفسه من السياق العام. هذا الاتجاه يقوي المضمون السياسي والنظري بين لينين وجرامشي بشدة بدون تقليص الأخير للأول. فمن وجهة نظري، قام جرامشي بتطوير مفهوم مادي جديد من الماركسية الكلاسيكية، يقوم عليه مفهوم الهيمنة[١٧].

جرامشي المفكّر

لا يمكن أن نغفل وجود اختلافات بين ما يمكن تسميته بالإنتاج الفكري المبكر والإنتاج الفكري المتأخر الذي أنتجه جرامشي في حياته. ونحن لا نرى في ذلك نقطة ضعف تحسب على المفكر الإيطالي، بل على العكس: إن هذا الاختلاف أو شئت التنوع هو ما يفسر ثراء الأفكار الجرامشيانية، ويجعلها بالتالي مجالًا للبحث والاهتمام. فنجد أن في فترة ما قد خرج جرامشي من تحت عباءة لينين ليتحول إلى مؤسس لنظرية الثورة في الغرب. إلا أن هذا الخروج من عباءة لينين لا يعني أن نظرية الثورة الخاصة بجرامشي قد أعطت الغرب نموذجًا مضادًّا للنظرية اللينينية[١٨]. بل هي تعتمد على ذلك الاختلاف الذي واجهه لينين بنفسه.

كل مصاعب الثورة الروسية تمثلت في أنه كان أسهل بصورة كبيرة لطبقة العمال الروسيين أن تبدأ الثورة بصورة أيسر من طبقة العمال في أوروبا الغربية... هناك، في دول أوروبا الغربية كان الأمر أكثر صعوبة، لبداية الثورة؛ حيث شكل ارتفاع المستوى الحضاري عائقًا أمام البروليتاريا الثورية، وقد أصبحت الطبقة العمالية بمثابة عبيد للحضارة[١٩].

وهنا تطرح التساؤلات، التي مثلت مركز تفكير جرامشي كابن لأوروبا الغربية: لماذا كانت الثورة في الغرب الأوروبي أصعب منها في شرق القارة؟ ما الذي يشكل الثبات النسبي للرأسمالية؟ وما الاستراتيجية القتالية التي يتطلبها بناءً على ذلك المنظور الثوري في الغرب؟ ومن أجل توضيح ذلك، نرى اهتمام جرامشي وهو يتوجه بالخطاب إلى لينين:

يبدو لي أن إليتش – أي لينين، توضيح من المؤلف – قد أدرك أن التحول من التيار القتالي الذي تم تطبيقه بنجاح عام ١٩١٧ لشرق أوروبا قد تحول إلى صراع على المكانة – وهو الأمر الوحيد الذي كان ممكنًا – في الغرب. إلا أن إليتش لم يسعفه الوقت لتعميق صياغته[٢٠].

إن نظرية جرامشي انطلاقة من الماركسية الكلاسيكية تنطلق من الأفكار اللينينية، إلا أنها تتعدى حدود هذه الأفكار، فهو يرى أن ماركس هو الأب الروحي للماركسية، ويتساءل عن دور لينين، ليقدم الإجابة للقارئ، حين يقول: يبحث عنها في الماركسية ذاتها. فالقضية عند جرامشي هي أن ماركس وبعده لينين يقفان عند الماركسية كفكرة مجردة، أما هو فيرى في الماركسية النظرية والتطبيق[٢١]:

فإذا ما نظرنا إلى النظرية والتطبيق في نفس الوقت على أنهما متجانسان وغير متجانسين، مثلما كتب جرامشي بنفسه، فكيفية انتشار أية نظرية على أنها معتقد ما يعد جزءًا من النظرية نفسها. إذن فالبحث يجب أن يكون، مثلما ذكرت، في إطار مفهوم الهيمنة. هذا المصطلح له معنى معرفي، ويجب من أجل ذلك ملاحظة مساهمة إليتش الرئيسية للفلسفة الماركسية، تلك المساهمة الأصلية والإبداعية[٢٢].

هذه المقولة المقتبسة هي التي تحدد فكر جرامشي: نقطة البداية هي التساؤل عن العمل، أو بمعنى أوضح، الممارسة أو التطبيق؛ وعليه فالمفهوم النظري الذي يوظف الممارسة هو الهيمنة.

وقد أوضحنا بالفعل وبإسهاب، أن جرامشي قد بذل جهدًا نظريًا محوريًا في الصراع ضد النظرية الاقتصادية. فالنظرية الاقتصادية بالنسبة له تعد بمثابة مفهوم لقصر الاقتصاد على القوى الإنتاجية[٢٣]، والذي يتزامن تطوره مع تقدم المجتمع الذي يدور في فلكه[٢٤]. إذن فالنظرية الاقتصادية ليست مجرد شكل من أشكال الماركسية، وإنما تختلف أشكالها تبعًا للسياق الذي تستخدم فيه[٢٥]. وكذلك يفسر جرامشي الليبرالية والسينديكالية «النظرية النقابية» على أنهما ضمن النظرية الاقتصادية. في البداية تجاهل في إثباته أن المجتمع المدني والدولة عبارة عن كيانين منفصلين؛ بحيث يصبح التمييز منهجيًّا بحتًا، وكذلك دعوته للفصل بين السوق والدولة يعد أمرًا غير طبيعي أو سياسي. كذلك يجب فرض الليبرالية من خلال القانون، أي بواسطة تدخل القوى السياسية؛ فهي رغبة حقيقية وليست التعبير العفوي التلقائي للواقع الاقتصادي[٢٦]. كما يرى جرامشي أن النظرية السنديكالية ما هي إلا انعكاس لليبرالية الاقتصادية في تقسيم ثانوي. ومن وجهة نظره فالتغيير غير الاقتصادي كان نتيجة للأفكار النظرية الاقتصادية المدنية والفلسفية المتزايدة.

وبذلك تم وضع إطار لنقد النظرية الاقتصادية في الماركسية. ويستند هذا النقد على محوري القوى الإنتاجية الاقتصادية. من ناحية من خلال تحديد التجارة بواسطة النظرية الاقتصادية، ومن ناحية أخرى من خلال مذهب الغاية، باعتباره غاية التطور الطبيعي للقوى الإنتاجية مع التأكيد – حرفيًّا – على التحديد الضروري لكل غير الاقتصاديين من خلال النظرية الاقتصادية. هذه الغاية يدلل عليها جرامشي بالعديد من الاستعارات البلاغية التي تظهر العلاقة الوثيقة بين النظرية الاقتصادية والأفكار الدينية[٢٧]. وفي مقابل

النظرية الاقتصادية يبتكر جرامشي مصطلح الهيمنة. إلا أننا قد رأينا هذا المصطلح لدى لينين، وأدركنا أنه لم يكن جديدًا بأية حال من الأحوال، بل لقد كان له تاريخ طويل بالنسبة للديمقراطية الاجتماعية الروسية[٢٨] خاصة وقد اعتنقها لينين. إلا أن هذا المصطلح لم يكن منغلقًا، بل لقد طوره جرامشي انطلاقًا من مفهوم الهيمنة الخاص بلينين؛ حيث طوره في عدة اتجاهات.

من جهة تتضمن الهيمنة لدى جرامشي الحاجة المتزايدة للمصالح العالمية، ومن جهة أخرى فقد وضع مفهومًا للهيمنة يمتد ليشمل مفهوم الدولة. فالدولة بالنسبة له لم تعد – مثلما كان مألوفًا في التقاليد الماركسية – بمثابة أداة قمع أولية، وإنما هي عبارة عن نظام ذي اندماج وتكامل اجتماعي، ينظم التكامل والهيمنة القسرية. فالهيمنة – وهو الأمر الذي سنعرض له بالتفصيل – هي عبارة عن أحد أشكال السيادة الجماعية، التي كانت تستهدف تقليل القمع في مقابل تنظيم الموافقة الإيجابية للطبقة المسيطرة. هذا التنظيم ينطوي على مفهوم الدولة، والذي لا ينتهي بالمعنى المحدود والضيق للدولة، وإنما يمتد ليصورها كمجموعة من المؤسسات التي تحمل وظيفة الهيمنة. هذه المجموعة – على الأقل في المجتمعات المدنية المتقدمة – تعد الدعامة الأساسية للمجتمع الاشتراكي الرأسمالي. وهذا هو الأساس لمثل هذا المفهوم، والذي يهدف إلى الانتقال من الصراع الحركي إلى ما يسمى «صراع الموقف». وصراع الموقف هو كناية عن سياسة هدم وإحلال السيادة الأيديولوجية المجتمعية لبناء الهيمنة البروليتارية، والتي لا يمكن تحقيقها إلا من خلال تكوين كتلة عريضة من الطبقات الدنيا التابعة. ولتشكيل هذه الكتلة كانت هناك حاجة إلى حاكم عصري (بمفهوم مكيافيلي الذي طرحه في كتابه الأمير)، وهو الأمر الذي جعله جرامشي ممكنًا في الحزب الشيوعي. وكان الأمر يتطلب كذلك تعميمًا أيديولوجيًّا، وهو ما وجده جرامشي في طبقة المثقفين من الطبقة العمالية.

الهيمنة عند جرامشي

فسر أنطونيو جرامشى استقرار وثبات السيطرة في المجتمع من خلال مفهوم تنظيمي، سيادي وهيمني، أي من خلال التوافق الثقافي لعلاقات القوى المجتمعية. ويظهر مفهوم الهيمنة بالفعل لدى جرامشي في التحليل السياسي منذ عام ١٩٢٤. فالهيمنة هنا – مثلما كانت عند لينين – هي الإمكانية والضرورة لتحالف الطبقات التابعة تحت القيادة البروليتارية[٢٩]. هذا التفسير لمصطلح الهيمنة – الذي يعتبر إلى هذا المدى أصليًّا خالصًا؛ نظرًا لأنه أساس في تقليد استخدامه في الدولية الثالثة 3rd International [٣٠] – يظهر مجددًا في كتابات السجن. ففي الكتيب الأول يرتبط مصطلح الهيمنة بالتمييز بين «الزعامة» و«السلطة». الطبقة التي تريد السلطة يجب أن تسيطر على الطبقات المضادة لها. إذن، فهذه الطبقة يجب أن تتزعم قبل أن تستولى على السلطة؛ وبعدما استولت على السلطة، فيمكنها أن تحكم، إلا أنها يجب أن تستمر في الزعامة. فيمكن ويجب أن تكون هناك هيمنة سياسية حتى قبل الوصول للحكم، ولا يجب أن تعتمد على السلطة المنوطة والقوى المادية لممارسة الزعامة أو الهيمنة[٣١]. وهنا يتضح أن مفهوم السيطرة قد تم توسيعه. على الرغم من أنه يميز شكل التحالف الناجح للبروليتوريا مع الطبقات الأخرى التابعة، فإنه يوجد منظور آخر يجب مراعاته. فجرامشي يعدل الهيمنة إلى التفوق الأساسي للطبقة الحاكمة على هياكل وتشكيلات الجمهور.

وبالتالي فإن مصطلح الهيمنة يتكون من عنصرين هامين؛ عنصر خاص بالدولة وآخر خاص بالنظرية الثورية. ويصيغ شرايير ذلك على النحو التالي:

أولاً: الهيمنة كمصطلح للعلاقة بين طبقة وطبقات أخرى تابعة. تطور نفسها إلى مصطلح للسيادة الأيديولوجية والسياسية للطبقة المسيطرة على بقية الطبقات التابعة.

ثانيًا: الهيمنة كمصطلح لعلاقات الطبقات مع بعضها يمتد ليصبح مصطلحًا لتحليل الدولة ليس فقط المدنية والاشتراكية، وإنما يمتد ليشمل كافة المجتمعات[٣٢].

كان بوشي جلوكسمان محقًّا إذًا عندما ذكر أن جرامشي بتركيزه على الهيمنة قد أقحم نفسه في مجال كان يمثل معضلة مدنية بحتة[٣٣]. على الرغم من أن القيادة هي بطبيعة الحال أيضًا فرض المعايير الثقافية والأيديولوجية، فإنها لم تستفد من ذلك. فالتحليل يسلك اتجاه وصف ماكس فيبر لمصطلح الشرعية، حتى وإن امتد مصطلح الهيمنة لما هو أبعد من ذلك. أما لدى جرامشي فهو عبارة عن الخضوع الإيجابي الحر، إجماع وموافقة فعالة، أي أن الهيمنة هي قدرة المهيمن على أن يجعل المجتمع ينصاع بكامل إرادته للمُهيمن. وهذا الشكل من السيادة يعد جديدًا. منذ علمنة الشرعية السياسية «على الأرجح في النظرية السياسية منذ مكيافيلي، والتي يؤمن بها جرامشي بشدة» نجد نظريات في المقابل، تؤسس السيادة السياسية إما على الإجماع على الخضوع أو على القهر التعسفي[٣٤]. من النظرة الأولى لتاريخ الأفكار السياسية نجد الاعتراف أو توافق الآراء على الجانب المحافظ، المدني، السيادي. فهم يضفون الشرعية على الحكم وفقًا لإرادة المحكومين. وفي المقابل فنظريات الإكراه والصراع تحاول نزع هذه الشرعية عن الحكام من خلال الإشارة إلى أنه قهر وقمع بحت. وقد حاول جرامشي الوصول لحل لمثل هذا التعارض والتضاد، الأمر الذي جلب له بالطبع كثيرًا من الاتهامات؛ لأن الاقتراب من الوظائف الاجتماعية يعد بمثابة تقليل للعمل وقمع للاستقلال الأيديولوجي للبروليتاريا[٣٥].

اعتبر موسيليني وكذلك أيضًا جرامشي أن مكيافيلي هو المفكر الذي أظهر العلاقة بين القهر والإجماع كأساس الممارسة السياسية[٣٦]. ولكن في الوقت الذي قام فيه موسيليني بعد فترة وجيزة من توليه منصب رئيس الوزراء، استخدم مكيافيلي ليثبت

أنه لم يكن هناك أبدًا أي إجماع على نظم حكم كانت سائدة[٣٧]، سلك جرامشي اتجاهًا معاكسًا لاتجاه موسيلليني. فلم يكن رأيه، أنه بالإجماع وحده يمكن السيادة والسيطرة، بل تجادل حول هذا التفسير مع الفيلسوف الإيطالي والهيجلياني الجديد بينيدتو كروتشه (١٨٦٦ – ١٩٥٦)[٣٨]. وهو حينما يتجادل مع كروتشه فإن ذلك يسقط الأمر على الاعتبارات التاريخية لمكيافيلي؛ حيث تتشكل القوى والمواقف المتعارضة، التي يسقط فيها النظام الأخلاقي السياسي[٣٩]، وبذلك يتضح، أن القهر والإجماع بالنسبة له ينظمهما علاقة خاصة تتعارض مع كروتشه وكذلك مع موسيلليني[٤٠].

ولكن يمكن هنا مقارنة موقف جرامشي هذا بإحدى المواجهات التي خاضها ماركس ضد الرأسمالية، حتى وإن كان جرامشي نفسه على حد علمي لم يجابه مثل هذا التطابق. فهناك يقارن ماركس بين نشأة الإنتاج الرأسمالي وبين زيادته الطبيعية. هذه النشأة تحققها البروليتاريا من خلال سن قانوني قسري. أما الإنتاج الرأسمالي المتطور، فهو يتطلب شيئًا أكثر من الإكراه، أيضًا أكثر من الإكراه الاقتصادي:

لا يكفي أن تظهر ظروف العمل أحد الأقطاب على أنها الرأسمالية، والقطب الثاني هم البشر، الذين لا يملكون أي شيء للبيع، سوى قدرتهم على العمل. فلا يكفي أن نجبرهم على بيع أنفسهم طواعية. في مسيرة الإنتاج الرأسمالي تطور الطبقة العاملة نفسها؛ بحيث تعترف من خلال التربية، والتقاليد والعادات بمتطلبات أسلوب الإنتاج باعتباره قانونًا طبيعيًا حتميًا[٤١].

وهذا تحديدًا ما قصده جرامشي، حتى وإن كان على العكس من ماركس، هذه العلاقة بين الإجبار والتوافق لا تقتصر على تنفيذ أسلوب إنتاج جديد، وإنما أيضًا على التغيرات الأساسية للهيمنة السياسية – الاستراتيجية. فالهيمنة في هذا السياق هي الاعتراف بمتطلبات نظام اقتصادي – سياسي ملموس باعتباره قانونًا طبيعيًا. أما ما

يختلف فيه جرامشي عن غيره من مفكري نظرية التوافق أنه يرى في هذا الاعتراف تهديدًا دائمًا غير مقاوم و لم يكن أبدًا كاملًا. إن الاحتياج للقوة اعتبره جرامشي بمثابة إشارة للأزمة الأيديولوجية – السياسية للنظام، وليس إشارة لقوته.

حينما تفقد الطبقة الحاكمة الإجماع، بمعنى أنها لم تعد «مسيطرة»، وإنما حاكمة، صاحبة الإكراه التعسفي، فإن ذلك يعني أن الكتلة العظمى من الجماهير قد بعدت عن الأيديولوجيات التقليدية، وتركوا ما كانوا يعتقدون فيه سلفًا وما إلى ذلك. والأزمة تتكون تحديدًا من موت القديم في الوقت الذي لم يطرق فيه الجديد أبواب الحياة بعد[٤٢].

أولًا وأساسًا ينطلق جرامشي من أن الهيمنة ليست مسألة «روحية، أخلاقية». فمن الضروري في البداية من أجل الوصول للهيمنة وجود حالة تاريخية كانت الهيمنة فيها لمجموعة معينة. فالهيمنة ليست فقط مسألة أخلاقية أو سياسية. يصف جرامشي في نهجه المادي كيفية نشأة الهيمنة:

من الواضح أن حقيقة الهيمنة تفترض، أن مصالح وتوجهات الجماعات التي يجب أن تمارس الهيمنة، لا بد أن تأخذ في الاعتبار أن الجماعة المهيمنة تقدم تضحيات من النوع الاقتصادي، ولكن هذه التضحيات لا يمكنها أن تؤثر على الجوهر؛ لأن الهيمنة ذات أساس سياسي واقتصادي، وأساسها المادي له دور محدد تمارسه مجموعة الهيمنة في جوهر نشاطها[٤٣].

في كثير من المواضع أبرز جرامشي أن الهيمنة لا يمكن أن تبنى بصورة تعسفية. وهو بذلك يميز بين الأيديولوجيات المهيمنة والأهواء، ويرى أن السبب الواضح للفهم الخاطئ للأيديولوجية إنما يكمن في التصورات المغلوطة والفكر العام «العضوي» من

خلال استخدام مصطلح الهيمنة وقصره على إطار معين[٤٤]. وفي المقابل يبرز جرامشي أيضًا أن بناء هذه الكتل لا يمكن أن يتحقق من خلال تعسفية أية أيديولوجية[٤٥]. وإنما تتحرك ضمن البانوراما الأيديولوجية الخاصة بهذا العصر، والتي لا يمكن النظر إليها على أنها غير مرتبطة بعلاقات القوى الاقتصادية. كما يجب إبراز نقطة ثانية هامة. فالهيمنة لا تحتوي فقط على معنى أخلاقي – سياسي، وإنما أيضًا على معنى مادي. فجرامشي كان أول صاحب نظرية ماركسية يأخذ بمصطلح الأيديولوجية من النطاق الروحي المعنوي ويبرز المادية الأيديولوجية ومن ثم الهيمنة. ولبحث ودراسة الهيمنة فنحن لا نحتاج إلى تحليل للأفكار، وإنما دراسة كيفية تنظيم البناء الأيديولوجي لإحدى الطبقات المهيمنة بالفعل. ويقصد من وراء ذلك التنظيم المادي الذي تُبنى عليه من أجل الحفاظ على الجبهة المادية الأيديولوجية ودعمها ونشرها[٤٦]. وينتمي لهذه الجبهة الأيديولوجية بطبيعة الحال الصحافة ودور النشر، ولكن لا يقتصر الأمر عليهما فقط. يضاف لذلك الهيكل المادي نفسه والذي يؤثر أو يمكن أن يؤثر في الرأي العام إما بصورة مباشرة أو غير مباشرة: المكتبات، والمدارس، والتجمعات والنوادي، وأيضًا العمارة، ونظام الطرق وكذلك الأسماء أنفسها[٤٧]. إن مادية الأيديولوجية، التي أبرزها الفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسير (١٩١٨–١٩٩٠) لاحقًا في الأيديولوجية وأجهزة الدولة الأيديولوجية، ترجع بوضوح لجرامشي[٤٨].

وبذلك نرى أن فلسفة التطبيق للنظرية، أو فلسفة الممارسة الخاصة بجرامشي تعتمد على مفهوم الفردية الإيجابية النشطة، والذي يضع أيضًا دور المثقفين – وسوف يتم استعراض ذلك بالتفصيل لاحقًا – في البناء الاجتماعي في المركز والبؤرة. إن ظهور الوعي الجماعي لإحدى الطبقات – المهيمنة اقتصاديًّا وتأثيرها على تكوين الرأي العام، تنبثق لدى جرامسكي من البناء الثقافي وتكون بذلك الشرط الأول لتكوين كيان دولة ذات بناء مجتمعي. هذا المفهوم يستند على ثالوث ينتج منه مصالح اقتصادية للوعي

الاجتماعي والتي تكون النشاط السياسي – الثقافي أي بناء علاقات الهيمنة الحاكمة. إن نشأة طبقة سياسية لا تعد بالنسبة لجرامشي نتيجة آلية للضرورة الاقتصادية، وإنما هي ديناميكية إيجابية للمواضيع التاريخية النشطة. وبذلك تتكون علاقة جرامشي لفلسفة الممارسة الفردية النشطة المفعلة: الدولة والثقافة لا تعدان نتيجة أو تأثيرًا للعلاقات الاقتصادية، وإنما الوسيلة لتأمين مثل هذه العلاقات الاقتصادية. سيادة طبقة ما تعتمد على الإرساء الثقافي لعلاقات القوى الناشئة، ولهذا السبب تكتسب إقرار الجموع بشرعيتها. وفي هذا الدور الفعال للثقافة أثناء تأسيس الوعي المجتمعي يبرز المفهوم الجديد للعلاقة بين القاعدة والبنية الفوقية.

الثقافة تُنشئ مجتمعًا. بهذا المعنى يمكن أن يكون لها عدة وسائل لتحقيق تأثيرها. وهي تخدم الحكام في تحويل الكتلة البشرية من أفراد إيجابيين إلى عناصر ضمن النظام وإدراجهم في المجتمع. وهي تخلق الهيمنة من خلال إرسائها ثقافيًّا لمعطيات علاقات السيادة ومن ثم الوصول لتوافق الوعي الاجتماعي. وتتجسد الثقافة؛ بحيث تنتج وعيًا سياسيًّا موحدًا لا يسمح بأية معارضة للنظام الحاكم. وبذلك تتحول التوترات الاجتماعية إلى حالة انسجام مجتمعي.

والهيمنة ليست بالنسبة لجرامشي مجرد مصطلح سلبي عدواني غير أخلاقي بحت، وإنما هو مصطلح حيادي القيمة. والهيمنة ليست أيضًا جزءًا من نظام معياري، وإنما تصف الأساس التجريبي لإحدى الظواهر الاجتماعية. وعن طريق الهيمنة الثقافية يمكن خلق أداة للهيمنة تكون مستقلة عن الاعتبارات التشريعية، وبالتالي فهي ليست تدابير سلبية.

ويدور الأمر في مسيرة البناء الثقافي لعلاقات الهيمنة حول مضمون مثل هذه الحياة الثقافية بصورة أقل من الاهتمام بالتوجه الاجتماعي. لذا فيوجّه جرامشي النظر إلى الطبقة السياسية المسيطرة، الأيديولوجية والمكانة الاجتماعية ودور المثقفين في جهاز الهيمنة.

الهيمنة والدولة

يحث مفهوم النظرية الثورية ونظرية الدولة على ضرورة إنشاء هياكل هيمنة، يتم تكوينها – مثلما تم إبرازه قبلًا – من خلال أنواع الشراكة الاقتصادية التي تعد بصورة جزئية تعميمًا واقعيًّا لمصالح معينة. بصورة تقريبية يمكننا تفسير الهيمنة على أنها مجموعة من الاستراتيجيات العملية التي تستخدمها السلطة الحاكمة لانتزاع موافقة محكوميها[٤٩]. إلا أنه يوجد اعتباران هامان يجب إبرازهما في مقابل هذا التفسير التقريبي.

أولهما: السلطة لا ترتبط بالهيمنة؛ فالهيمنة ليست فقط إضافة وزيادة للسلطة، وإنما هي شكل لسلطة دائمة ومتكررة بصورة طبيعية. ثانيهما: الهيمنة يجب أن تفهم على أنها نمط مثالي شامل. كما لو كانت شبكة يلجها المجتمع. وهي تتضمن دستور الأجهزة المهيمنة، واعتقادًا شعبيًّا جديدًا ونمط حياة، وثقافة جديدة وفلسفة٥٠. كما تمتد بعد ذلك إلى الأوضاع الاجتماعية المختلفة، ولكنها لا تسيطر عليها كلها٥١. إلا أن الهيمنة ليست بهذه الدرجة من الشمولية، فهي دائمًا ما تنطوي على أنها مهددة باستمرار الخلاف من جانب المتنازعين. والبناء المهيمن يجب أن يبقى إيجابيًّا على الدوام كشرط لوحدة دائمة تمتد من القاعدة إلى البناء الفوقي، بالصياغة الجرامشيانية لكتلة تاريخية دائمة ومستمرة٥٢.

وبطريقة محددة يُظهر مصطلح الهيمنة بذلك تحولًا في مقابل النظرية الماركسية الكلاسيكية للصراع، والتي تظهر في المقابل الصعوبات الشديدة وكذلك أيضًا أفضل الفرص للصراع السياسي – الأيديولوجي. ويزداد الصراع صعوبة؛ لأن الصراع الهيمني للبروليتاريا لا يمكن أن ينفذ بجيش كامل تام يتم إرساله لطبقة محددة من طبقات الصراع. الطبقة العاملة هي في حد ذاتها الطبقة التي تتمثل فيها هيمنة البرجوازية حتى أعمق زواياها الداخلية. وتعيد هيمنة المواطنين تشكيل الطريقة الكاملة للحياة وكذلك تلك المرتبطة بالبروليتاريا، وأفضلياته، ومعتقداته، وذوقه، وقيمه، وعاداته، وفلكلوره، ومفهومه للخير والطيبة[٥٣]. إلا أنه في الوهلة الأولى يمكن قراءة ذلك كما لو كان جرامشي داعمًا لكل نقطة مرجعية، كما لو كان مؤيدًا لمفهوم مضمون الافتقار العالمي؛ بحيث يصبح ذلك أمرًا غير واضح من خلال أن جرامشي لم يعارض فقط إطار الهيمنة، وإنما أيضًا مادية هيمنة التحرر. لأنه بكل هذا القدر من الشمولية التي تتمتع به الهيمنة، إلا أنها من حيث «التعريفات» فهي تعد غير متجانسة ومتناقضة إلى حدٍّ ما؛ لأن أفضل قوى هذا الصراع، الذي تحدثنا عنه، لا تنتج من جهة الهيمنة بواسطة الاقتصاد أو الوعي الطبقي. بل يوجد أيضًا تناقضات وقصور في الهيمنة نفسها، الحاجة الدائمة لتكوين طبقة مهيمنة هو أمر يمثل نقطة الانطلاق لصراع سياسي – أيديولوجي. إلا أن صعوبة هذا الصراع يمكن صياغته على النحو التالي: التدمير يعد أمرًا شديد الصعوبة، شأنه في ذلك شأن الخلق؛ لأن الأمر لا يتعلق هنا بتدمير أشياء مادية، وإنما يتعلق الأمر هنا بتدمير علاقات، لا يمكن رؤيتها أو استيعابها، حتى إن كانت تختفي في أشياء مادية[٥٤].

مفهوم الهيمنة الذي تم وصفه حتى الآن يتداخل مع مفهوم الدولة. فالدولة تصبح وحدة المجتمع المدني والسياسي[٥٥]، أي دولة غير مجزأة[٥٦]؛ بحيث يرتبط وزن هذه المقولة بوحدة الجانبين. من حيث المفهوم فقد وضع جرامشي الدولة في البناء الفوقي، حتى إن – كما سنرى لاحقًا – أُلغِيَ نموذج القاعدة/ البناء الفوقي. ولكن هذا البناء الفوقي

ينقسم إلى قسمين: Societa civile أي مجموع ما يرمز إليه بالمؤسسات الخاصة وSocieta politica أي دولة السيادة المباشرة، سيادة الإكراه بالمعنى الضيق. ونحن هنا في مواجهة معادلات معروفة جيدًا بالنسبة لجرامشي: الدولة= المجتمع المدني + المجتمع السياسي، هذا معناه الهيمنة، مدرعة بالسلطة[٥٧]. إلا أن الأمر لا يدور هنا، مثلما يظهر المجاز، حول فصل مكاني، وإنما حول فصل وفقًا للوظائف[٥٨]. المؤسسات المختلفة لديها وظائف مختلفة، ولكنها من حيث الجوهر لا تنفصل عن نطاق السيطرة ونطاق غير السيطرة/ الهيمنة. لإبراز الفكرة يصيغ جرامشي مجددًا بوضوح، أن هدف الهيمنة هو أن تصبح الدولة بأكملها بمثابة المربي[٥٩]. ترى الطبقة المتوسطة نفسها مؤسسة ذات حركة دائمة؛ بحيث تصبح قادرة على استيعاب المجتمع بأكمله من خلال مواءمة المستوى الثقافي والمستوى الاقتصادي. يتم نقل وظيفة الدولة بأكملها؛ الدولة تصبح المربي[٦٠].

إذن فنحن نقف هنا مجددًا أمام أحد أهم الموضوعات، إن لم يكن الموضوع الرئيسي لجرامشي: العلاقة بين الإكراه والقبول[٦١]. وقد اقتبس جرامشي، شأنه في ذلك شأن موسيلليني وكروتشه[٦٢]، قضية مكيافيلي. في الفصل الثامن عشر من «الأمير» تقرأ ما يلي: يجب عليكم ملاحظة أنه يوجد أسلوبان للصراع؛ مرة من خلال القوانين ثم من خلال القوة؛ الأولى تأتي من البشر، أما الثانية فمن الحيوانات؛ ولكن نظرًا لأن الأولى غالبًا ما تكون غير كافية، يجب الرجوع مجددًا للثانية[٦٣]. ويقتبس جرامشي نظرية الطبيعة المزدوجة للسيادة، ويبرز كذلك أن الأولوية الطبيعية للسيادة تقع في السيادة المهيمنة، ألا وهي استخدام الإكراه؛ حيث لا تكفي الهيمنة بمفردها.

يدور الأمر؛ أولًا: حول التوافق التلقائي الذي يمنح الجموع الغفيرة من السكان الأهداف، التي تعطي المجموعة المهيمنة الحياة الاجتماعية. وثانيًا: حول جهاز الإكراه للدولة، والذي يؤمن الانضباط القانوني لهذه المجموعات، التي لا تبرز توافقها سواء إيجابيًّا أو سلبيًّا، ولكنها مصممة لكل المجتمع، تحسبًا للحظات الأزمات للقائد وللقيادة، حينما يقل التوافق التلقائي[٦٤].

وبصورة موجزة يمكننا أن نلاحظ أن الدولة لدى جرامشي قد اكتسبت هيكلًا جديدًا؛ حيث يكون فيها للجهاز الهيمني دور مركزي، ويكتسب مهمة جديدة استهانت بها الماركسية الكلاسيكية؛ إحدى وظائفها الهامة. هي رفع السواد الأعظم من السكان إلى مستوى معين، هو مستوى أو نمط يطابق احتياجات التنمية للقوى العاملة، ومن ثم اهتمامات الطبقة الحاكمة[٦٥].

الأيديولوجية

فكرة الهيمنة تلك الخاصة بالدولة تتطلب أداة صراع. هذا هو مفهوم الهيمنة لدى جرامشي، هي تنظم جموع الجماهير، وتشكل التربة التي تتحرك عليها هذه الجموع[٦٦].

يجب أن يكون واضحًا أن جرامشي قد اعتمد على مفهوم الهيمنة الإيجابي الذي أرساه لينين. أو بتعبير أدق: فهو لم يعتمد عليه فقط، وإنما طوره أيضًا، وميزه، واكتشف العواقب لاستخدام مثل هذا المفهوم الإيجابي للأيديولوجية[٦٧]. حتى إن كان هناك بعض الفقرات التي لم يقتنع فيها جرامشي بصورة تامة بمفهوم الأيديولوجية الإيجابية، فإن الاتجاه الرئيسي – وهو أكثر وضوحًا من لينين – يدور حول المفهوم الإيجابي للأيديولوجية[٦٨]. أما الأمر المحوري هنا فهو ذلك التمييز الذي وضعه جرامشي في مفهوم الأيديولوجية. فهو يحدد الأيديولوجية من جهة على أنها البناء الفوقي الضروري[٦٩] لأحد الهياكل المعينة، ومن جهة أخرى بمثابة أوهام فردية. ويرى في هذا المعنى المزدوج المصدر الرئيسي للخطأ بالنسبة لاكتشاف دور الأيديولوجيات[٧٠]. المعنى الأسوأ للكلمة أصبح واسعًا محيطًا، وقام بتعديل وتحوير التحليل النظري لمفهوم الأيديولوجية[٧١]. يفهم جرامشي الأيديولوجية بصورة عملية باعتبارها وسيلة لتشكيل كتلة هيمنة تاريخية، أو لتنظيم هيمنة مضادة. بإيجاز؛ الأساس لتكوين مواضيع جماعية، فهو لا يميز الأيديولوجيات وفقًا لصوابها أو

لخطئها، وإنما وفقًا لمدى تحقق هذا الدور. يجب أن نميز الأيديولوجيات في هذا المعنى الإيجابي المنظم عن «النزوات الفردية»[٧٢]. وهي تتميز بثبات الاعتقاد الشعبي وتطوير القوى المادية. إلى هذا الحد فإنه نتيجة منطقية حينما يبرز جرامشي أن الأيديولوجيات ليست مظهرًا. الأيديولوجيات هي شيء آخر غير الأوهام والمظاهر؛ فهي واقع موضوعي وسارٍ، ولكنها ليست القوى المحركة للتاريخ، وهذا هو كل شيء[٧٣].

وفقًا لجرامشي تنقسم الأيديولوجية إلى أربعة مراحل: الفلسفة، والمنطق، والدين، والتراث الشعبي[٧٤]. وينتمي العلم[٧٥] أيضًا للأيديولوجية، وهذا يعني أن الموضوعية لا تعتبر خارج الإطار التاريخي، وأن العلم لا يحتل المكانة الفضلى بالعالم في مقابل المعرفة. الاختلافات بين مراحل الأيديولوجية في النهاية مجرد معرفة نظرية[٧٦]. فالأمر ليس المعرفة ضد عدم المعرفة، وإنما تتميز المراحل بالاختلافات في الصياغة الواعية للأيديولوجية، والفرق بين التماسك والتجانس.

مصطلح الأيديولوجية يتسع لدى جرامشي؛ بحيث لم يعد يشكل فواصل حادة مع غيره من المفاهيم؛ مثل رؤية كونية، الثقافة، الدين[٧٧]. حينما وصف جرامشي الأيديولوجية على أنها وظيفة أراد ألا يقصرها على العلم، الثقافة، الدين... إلخ. أما اللافت للنظر فهو بطبيعة الحال تمييز المفاهيم، أي: الدين كشكل للأيديولوجية يختلف وظيفيًا عن غيرها من أشكال الأيديولوجيات وما إلى ذلك. وقد حاول جرامشي استعراض الأساليب الوظيفية المميزة للديانة الكاثوليكية على سبيل المثال[٧٨].

للوهلة الأولى يكون مفهوم الأيديولوجية هذا متماثلًا تاريخيًا مع ذلك الخاص بالفيلسوف المجري جورج لوكاش (١٨٨٥-١٩٧١). فالأيديولوجيات تتواجه مثل الجيوش المتحفزة من ناحية الماركسية، ومن ناحية أخرى الأيديولوجيات المعارضة. حتى إن كان هناك بعض السمات التاريخية لدى جرامشي، إلا أن ذلك لم يصل للأساسيات.

لأن الأيديولوجية لدى جرامشي ليست عبارة عن كتلة معدة لها معتقد ثابت وتام، يجب السمو بحامليها لاستيعاب العالم. الأيديولوجية عبارة عن ميدان للصراع لا يكون فيه للمجموع التعبيري – سواء كان المحور في الاقتصاد أو الوعي الطبقي – أي نقطة أو مجال تشابك. ويقصد جرامشي بوجه خاص هيمنة الطبقة الحاكمة، التي لا تنشأ في مجالها سوى الاستراتيجيات لهيمنة مضادة. فأيديولوجية البروليتاريا قد تكونت من الأيديولوجيات التي تسيطر عليها.

وبناءً على ذلك، فالأيديولوجيات لدى جرامشي ليست بأية حال كتلة ثابتة، وإنما هي مجال ألفاظ وأفكار متناقضة. فهي لديها تاريخ لا يعيد نفسه على أنه الكيان الجوهري ولا يحلل الوجود العيني المجسم على أنه صراعات أيديولوجية. فالأيديولوجيات إنما تنشأ من التداخل والربط بين التفسيرات المتباينة للحاضر والتراث الشعبي. فهي مجزأة بصورة تشبه الفسيفساء؛ نظرًا لأنها تعبر عن تحالف هيمني معين. ويذكر بالإضافة لذلك أنه لا يمكن أن تتكون أيديولوجية «من عدم» جديدة، فهي لا تمثل سوى أيديولوجيات بمعنى رغبات متسلطة، وإنما تتكون عناصر يتم قبولها أو تحويرها لاستبدالها بغيرها أو استبعادها. إن عملية التطور التاريخي هي عبارة عن وحدة زمنية، لذا فالحاضر يتضمن الماضي بأكمله، ومن الماضي يتحقق في الحاضر ذلك الذي كان أساسيًّا، بدون الرواسب الأمور غير الجلية، وهو ما يمثل الوجود الحقيقي[٧٩].

لا يمكن مناقشة الأيديولوجيات نقلًا عن جرامشي إلا إذا كان لها أصل وأساس في تناقضات القاعدة، أي أنها غير تعسفية ولكنها عضوية. إلا أنها مع ذلك لديها منطقها الخاص. ويقتبس من مكيافيلي مقولة أنها نشاط مستقل وذاتي، لديه أسس وحتميات[٨٠]. هذه الحتميات أيضًا ذات طبيعة مادية إلى المدى الذي لا يمكن فصلها عن أشكال ممارستها، أي أجهزتها. فهي تتمركز في أجهزة السيادة وتضيف بذلك مادية خاصة بها.

التطور والصراع حول السلطة وحول الاحتفاظ بالسلطة تنتج الهيكل الفوقي، الذي يحدد شكل الهيكل المادي الخاص لتوسعه[٨١].

الصراع الأيديولوجي ليس ماديًّا أيضًا من خلال المؤسسات والأجهزة، التي يتحقق فيها وبواسطتها. كما أنه صراع حول ومن أجل اللغة. أما فيما يتعلق باهتمام جرامشي في الحركة الشيوعية[٨٢] بحقيقة الاتصال اللغوي ومن ثم ملاحظة اللغة، فإن ذلك ليس له أية علاقة بكون جرامشي كان عالمًا لغويًّا[٨٣]. إذن فالصراع حول الهيمنة بالنسبة لجرامشي صراع من أجل معنى الكلمات.

إذا ما افترضنا أن الفلسفة هي معتقد والعمل الفلسفي هو الصراع الثقافي؛ من أجل تشكيل الفكر الشعبي، ومن أجل نشر التجديد والإصلاح الفلسفي، والذي يشار إليه في المجموع على أنه حقيقة تاريخية؛ حيث تكون مجسمة، أي أنها تصبح تاريخيًّا واجتماعيًّا عالمية، ففي تلك الحالة يظهر في المقام الأول التساؤل حول اللغة والتكنيك اللغوي[٨٤].

اللغة بالنسبة لجرامشي، مثل الفلسفة، ممارسة. فهي في الأساس اسم جامع لشيء غير متحد. حتى إنه من الممكن القول إن كل كيان ملفوظ له لغته الخاصة به[٨٥]. ولكنها في ذات الوقت أيضًا اللغة التي توحد مع المجموع الوقائع والإدراك الحسي. إلى هذا الحد يهاجم جرامشي في تقاليد الحركة العمالية اللهجات؛ حيث تؤدي مثل اللغة الوطنية السائدة إلى قصر متحدثها على طبقة واحدة محدودة[٨٦]؛ لأن اللغة بالنسبة لجرامشي تعكس الخبرة، الثقافة، العلم للمجتمع. ونظرًا لأن جرامشي يفسر اللغة على أنها الممارسة، لذا فهو يعارض كل المحاولات لجعل اللغة بمثابة نظام محكم للقواعد. فاللغة هي أمر تاريخي وليست صيغة منطقية مجردة. فهي موجودة في المعاجم اللغوية، في القواعد النحوية والتقنيات[٨٧]. وتحديدًا من أجل ذلك لا يمكن أن ننتزع من اللغة تحولاتها ومعانيها المجازية. وهذا معناه: أن اللغة في حد ذاتها هي استعارة للأشياء المميزة

أو للأشياء المادية والحسية، كما أنها استعارة مجازية للأهمية الأيديولوجية التي منحتها إياها كلمات الحقب الثقافية السابقة[٨٨]. وبذلك تصبح اللغة تاريخًا، ولكن تاريخ التطور اللغوي، وهو ليس تطورًا إنسانيًا، وإنما هو تطور مجتمعي[٨٩]. واللغة هي أيضًا صراع؛ صراع حول معانٍ مجازية واستعارية جديدة. فالصراع الأيديولوجي يبدأ بذلك، ويبدأ باللغة، الهدف هو تحقيق وحدة «ثقافية–اجتماعية» ونفس المناخ الثقافي[٩٠].

وخلاصة الأمر أن الأيديولوجية يمكن تفسيرها على أنها معتقد عالمي، ولكن ليس بالشكل التأملي، وإنما بشكل ممارسة مادية معتادة ومألوفة. ولم تعد وحدة التكوين الاجتماعي تلقائية، وإنما هي بالشكل المألوف ذات طبيعة ليست حربية بحتة أو اقتصادية بحتة.

الكتلة التاريخية

على الرغم من أن جرامشي قد كتب عن البناء التحتي والبناء الفوقي، عن الهيكل والهيكل العلوي، فإنه ينبغي أن يكون واضحًا، أن البناء الفوقي بالنسبة له ليس بأية حال من الأحوال انعكاسًا اقتصاديًا. وفي نفس الوقت لا يقدم جرامشي تفسيرًا – مثل النقاد الليبراليين والأرثوذوكسيين، حتى إن حاول تقديم تقييم مضاد باعتباره صاحب نظرية إحلال الاقتصاد السياسي من خلال الأنثروبولوجيا الثقافية[٩١]– باعتباره مثاليًا موضوعيًا وباعتبارها أيديولوجية ليبرالية برجوازية[٩٢]. لم يقحم جرامشي المشكلة الاقتصادية وكذلك لم يستبدلها. فهو يرى في الماركسية نظرية المادية، والحركة الذاتية للاقتصاد. وهنا يجب أن نضيف أن جرامشي قد حاول التفكير في أن وحدة القاعدة والبناء الفوقي هي عبارة عن وحدة جدلية منطقية. وبنفس الأسلوب، الذي انتقد به جرامشي النظرية

الاقتصادية بصفة خاصة تلك الخاصة بالسياسي السوفييتي نيكولاي بوخارين (١٨٨٨–١٩٣٨)، تحمس لنظرية كروتشه المثالية المستوحاة من هيجل. محاولة لتجنب نموذج القاعدة/ البناء العلوي – بدون نبذ ورفض المعضلة التي يبرزها، والمتمثلة في الأهمية المحورية لأساليب الإنتاج الاجتماعية عند دراسة علاقات القوى الاجتماعية – تؤدي بجرامشي إلى مصطلح الكتلة التاريخية.

هذا المصطلح، الذي ينتمي بكل تأكيد لمحور العمل الخاص بجرامشي[٩٣]، يحاول الالتفاف حول ازدواجية القاعدة والبناء الفوقي وبذلك مخاطر النظرية الاقتصادية مثل المثالية الذاتية. ويمكن تلخيصها هنا؛ لأن المصطلح لم يتحلل من الإضافات المتعلقة بالهيمنة والأيديولوجية. الكتلة التاريخية لا تعني هنا فقط، إنما توجد كتلة عند السلطة، تفاقمت لاحقًا لدى الفيلسوف الفرنسي ذي الأصول اليونانية؛ نيكوس بولانتسا (١٩٣٦–١٩٧٩). بالفعل تظهر فكرة جرامشي بصورة صحيحة؛ من حيث إن الأولوية ليست لوجودها أو لمكانتها في عملية الإنتاج، وإنما سيطرة فئات الطبقات في تحالف ما، وأثناء ذلك تحالفت أجزاء من هذه الطبقات المسيطرة مع السلطة. فالهيمنة تعني تحديدًا ربط هذه الجبهة بالسلطة ومن خلال ذلك تكوين الوحدة الأيديولوجية بين شطري المجتمع العلوي والسفلي. ولكن المصطلح يمتد بصورة أبعد من ذلك؛ نظرًا لأنه لا يتصور هذه الوحدة على أنها تجمع تحكمي. وبصورة أو بأخرى تعتبر الكتلة التاريخية الخاصة بهيجل شيئًا أقرب للروح الشعبية، حينما نفكر مباشرة، أن أسلوب الإنتاج إنما يؤثر في الإنتاج نفسه. وما يوحد هذين المصطلحين هو أنهما يحاولان تقديم معالجة للوحدة الوطنية الشاملة للمجتمع دون نسيان تاريخ هذه الوحدة. عند جرامشي – وهذا يميز الكتلة التاريخية عن موضوع النظرية التاريخية للروح الشعبية الخاصة بهيجل – لا تسكن هذه الروح الشعبية داخل الوجدان العالمي. مثلما كان الأمر حاضرًا دائمًا لدى هيجل، إن جاز التعبير؛ حيث ينظر للتاريخ دائمًا على أنه محقق للوجدان العالمي في التسلسل

الضروري للروح الشعبية، نجد أن جرامشي أيضًا ينظر تاريخيًّا لهذه الوحدة. ولكن ليس معنى ذلك أن كل نظرة تاريخية هي في ذات الوقت كتلة تاريخية. وقد اهتم جرامشي بصورة كبيرة بتوضيح شروط الوجود، وانهيار وتغيير الكتل التاريخية[٩٤]. وهنا نعود مجددًا للنظريات التي تم استعراضها سابقًا. لا توجد كتلة تاريخية مستقرة بدون هيمنة محيطة بها وأيديولوجية داعمة لها. ولكن نظرًا لأن هذه الهيمنة والأيديولوجية دائمًا ما تكون في تناقض، فإننا نجد نفس الأمر أيضًا مع الكتلة التاريخية. لذا فيتطلب الأمر إعادة إنتاج وتغيير وتوافق مستمر. وهنا تتدخل القدرة والقوة في الكتلة التاريخية، والتي لم تكن بأية حال متجانسة على النحو الذي يقربه لنا مصطلح «الكتلة». الكتلة بأية حال من الأحوال قد تكونت ولكنها ليس لها أية نواة وجودية. وهناك مستوى معين من القوى الإنتاجية تحتاج أيضًا في الكتلة التاريخية لصياغة ما، إلا أن تلك الصياغة ليس لها ببساطة حجم محدد[٩٥].

أدوات الهيمنة: المثقفون والأحزاب والقيادات

وفقًا لفكر جرامشي تحدد المجموعة المسيطرة مضمون وأهداف وقيم الدولة. يطلق جرامشي على ذلك ثقافة وقيم النظام، وهي التي تشكل في ذات الوقت نواة الهيمنة المجتمعية للجماهير. لإظهار علاقات القوى الاجتماعية، ولممارسة السيطرة من مفهوم الثقافة والقيم، يمكن للمجموعة الاجتماعية المسيطرة طلب المعاونة من بعض المجموعات الأخرى المتضررة بصورة غير مباشرة، والتي يصفها جرامشي على أنها طبقة المثقفين[٩٦].

كل طبقة، وفقًا لجرامشي، تأتي بطبقة مثقفيها: كل مجموعة اجتماعية تخلق عضويًّا – أثناء نشأتها على قاعدة أصلية لدورها الحقيقي في عالم الإنتاج الاقتصادي – طبقة أو أكثر

من المثقفين[٩٧]. توجد هنا إشارة لتبعية موضوعية. فالمثقفون – وفقًا لجرامشي – ليسوا فئة أو طبقة خاصة، وإنما هم تابعون للفئة أو للطبقة المحورية. وفي ذات الوقت تتفاوت فئات المثقفين بالتجانس والوعي[٩٨]. وبذلك تكون هذه العلاقة ليست وظيفية بحتة، وإنما هي متعددة الطبقات: العلاقة بين المثقفين والإنتاج ليست علاقة مباشرة، وإنما تتهيأ بواسطة نمطين من التنظيمات الاجتماعية؛ أولًا: من خلال المجتمع المدني، بمعنى من خلال مجموع المنظمات الخاصة للمجتمع. ثانيًا: من خلال الدولة[٩٩].

في هذا المجال المزدوج يبرز دور المثقفين في ترجمة الأمور الاقتصادية إلى أمور سياسية وثقافية. هذه الترجمة لا بد أن تؤخذ حرفيًّا. يتطلب الانخراط في لغة جديدة مراعاة القواعد النحوية الخاصة بها، وكتاباتها، والطابع الصوتي الخاص بها. من أجل ذلك لا تعتبر الترجمة بأية حال من الأحوال انعكاسًا ما، وإنما هي مجرد إعادة صياغة نص قائم بالفعل. هي عبارة عن وظائف البناء الفوقي[١٠٠]، مجال تأثيرها وعملها هو نشر ومتابعة الوظائف المهيمنة[١٠١]. ومثلما فعل في مناقشته للدولة، طرح جرامشي التساؤل حول تحليل الدور الوظيفي للمثقفين. في إطار مناقشته يهتم جرامشي بالتساؤل حول تحديد مثقفي التحليل الوظيفي. ولا يمكن رؤية ظاهرة الاختلاف في الأعمال الخاصة بالمثقفين، وإنما في الوظيفة التي تتم داخل العلاقات الاجتماعية[١٠٢]. بصورة ما يرى جرامشي كل الناس على أنهم مثقفون، طالما يأخذون العلاقات، والحياة وغيرها بنحو تفكيري. وكذلك الفصل وفقًا للعمل العقلي والعمل اليدوي لا يضيف وفقًا لجرامشي مساعدة؛ لأن كل مهنة تتطلب قدرًا من النشاط العقلي، وأيضًا العامل اليدوي على الأقل خارج مهنة يمارس أيضًا بعض النشاط العقلي، بل بمعنى آخر قدرًا من الفلسفة؛ نظرًا لأنه شارك بقدر من المعتقد العالمي[١٠٣]. ولكن إذا كان كل الناس مثقفين وفلاسفة... إلخ، إذن فلن يتمكنوا من ممارسة العمل الاجتماعي. كل البشر مثقفون، ولكن لن يتمكنوا جميعًا من ممارسة دور المثقفين في المجتمع؛ لأن أي شخص يمكن أن يتعرض للموقف،

الذي يحتاج فيه لطهو بيضتين أو إصلاح رتق في سترته، إلا أننا لا يمكن من خلال تلك الأمور أن نثبت أن الجميع طباخون أو خياطون[١٠٤]. ولكن إذا كانت وظيفة المثقفين إعداد وترجمة المعتقدات العالمية، فلا يكفي مجرد التفكير الفردي الخاص حول الحياة للقيام بالوظائف الاجتماعية، وإنما يستلزم أيضًا الإعداد والنشر لمثل هذا الفكر العالمي. فإذا ما أخذنا هذا التحديد الوظيفي كأساس، إذن لأمكننا التمييز بين درجات مختلفة من النشاط الثقافي. أعلى الدرجات الوظيفية هي خلق الفلسفات، أما أدنى الدرجات فهي تنفيذها ونشرها[١٠٥].

من خلال التحديد المزدوج لتبعية الطبقات من جهة، وتكوين وتشكيل الطبقات من جهة أخرى، تنشأ علاقة متوترة. ومن خلال هذين القطبين يبرز التساؤل حول كيفية تمخض الطبقة عن مثقفيها إذا كانت هي نفسها قد تكونت بواسطتهم، أما إجابة جرامشي فكانت إجابة ثنائية. من جهة تمر عملية الوجود السياسي ثم بعد ذلك الهيمني بعدة مراحل؛ أولًا: الشراكة الاقتصادية، ثانيًا: إدراك وضعه كطبقة، ثالثًا: تكوين حزب يصارع من أجل أيديولوجيته في مقابل الأيديولوجيات الأخرى[١٠٦]؛ بحيث يكون هذا الإصلاح الثقافي والأخلاقي دائم الارتباط بإصلاح اقتصادي[١٠٧]. وهذا يعني أن الطبقة تتشكل في الأصل من مصالح اقتصادية – تعاونية، وانطلاقًا من هذا السياق يبدأ تكوين طبقة المثقفين. وبعد ذلك تأتي المرحلة الثانية. وهنا يصبح من الضروري التعامل مع طبقة سابقة من المثقفين[١٠٨]؛ بحيث تتفكك أيديولوجيتهم، بداية، ففلسفة الممارسة لا يمكن أن تظهر إلا كوضع هجومي، لإلغاء أسلوب تفكير كان قائمًا حتى الآن[١٠٩] و/ أو التي يكون فيها المثقفون التقليديون متحالفين مع مثقفي الطبقة المسيطرة. والاثنان ضروريان من أجل الوصول للحكم[١١٠].

الخاتمة

لقد رسم جرامشي مفهومًا أخلاقيًا – سياسيًّا[١١١]، يشكل طوائف اجتماعية من المجتمع بمساعدة الدولة والمجتمع المدني. بناء مجتمع من هذا القبيل يكون ناتجًا عن الصراعات الاجتماعية للحالة الاجتماعية – الاقتصادية السائدة. إلا أن تحديد ذلك يتم من خلال هيكل الهيمنة الخاص بالمجتمع. وللثقافة دور الوسيط في عملية التحول تلك. علاقات السيطرة التي تم إرساؤها في المجتمع تصف لدى جرامشي الوضع النسبي للمجتمع الذي يعتمد على دور العلاقات الداخلية وهيكل الاتصال بين الحكام والمثقفين والجماهير.

يمنح جرامشي المثقفين في البناء الثقافي للمجتمع دورًا محوريًّا. انطلاقًا من المادية التاريخية يتفرع جرامشي إلى الهياكل الاقتصادية للعلاقات الإنتاجية: ملاك الأراضي الرأسماليين في مقابل القوى العاملة من الجماهير. تنظم القوى الاجتماعية الناتجة عن سيادة الهيكل الاقتصادي نفسها على شكل قوى سياسية؛ ويمكن أن يظهر ذلك على شكل تحالفات المصالح المهنية. تلك المجموعات الاجتماعية المسيطرة في نطاق الرأسمالية تحدد مضمون وأهداف وقيمة الدولة. ويسمي جرامشي ذلك ثقافة وقيم النظام، وهي التي تشكل في ذات الوقت نواة الهيمنة المجتمعية للجماهير.

لتحديد علاقات القوى الاجتماعية وممارسة السيطرة في ظل هذا المعنى الثقافي والأخلاقي تحتاج الطبقة المهيمنة للاشتراك بصورة غير مباشرة مع غيرها من القوى الاجتماعية للمجموعات المقصودة، التي وصفها جرامشي في مفهومه الواسع للمثقفين. هم يرتبطون مع المجموعة المسيطرة اقتصاديًّا – اجتماعيًّا ضمن اتحاد المصالح المشتركة ليشكلوا بذلك دولة المجتمع المدني والمجتمع السياسي. فقط بمساعدة هؤلاء المثقفين يمكن للمجموعة المسيطرة اجتماعيًّا أن تكون دولة، وأن تمارس سيطرتها على كل أجزاء

المجتمع داخل هذا النظام الاجتماعي. وبمساعدة هؤلاء المثقفين توجه المجموعة المسيطرة اجتماعيًّا دولتهم وفق نظام الهيمنة. ووفقًا لشروط نظام السيطرة الهيمني تنصهر القوى الاجتماعية المختلفة للمجتمع في كتلة واحدة كبيرة، إلى أن تتمكن مجموعة أخرى داخل هذه الكتلة بمساعدة غيرها من المجموعات التابعة من تأسيس الهيمنة الخاصة بها.

سلامة الدولة ومصلحتها العليا بالنسبة للمجموعة المسيطرة أخلاقيًّا وثقافيًّا يتم نشرها بين الجموع بواسطة المثقفين على أنها أيديولوجية. فإذا ما نظم المجتمع السياسي هيكل الدولة وأجهزة السلطة، اهتم المجتمع المدني بتنظيم الارتباط بالحياة الخاصة والحياة اليومية بدون نشر محتوى ثقافة أخرى أو مصلحة عليا للدولة باعتبارها مجتمعًا سياسيًّا ومجموعة مسيطرة. ليس هنالك توازن وتوافق حقيقي بين المجموعات التابعة من المثقفين والمجموعة الحاكمة، وإنما تستعين الطبقة المسيطرة ودولتهم بالمثقفين في مقابل مكافآت مع امتيازات معينة. كما أن العلاقة بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني تبدو شديدة التعقيد. تسمح المجموعة المسيطرة للمجتمع السياسي باستخدام وسائل السلطة. ويضاف إليهم مؤسسات سياسية معينة لهيكل البناء الفوقي، والتي تمتد لمجال المجتمع المدني: فبجانب الجيش والبوليس أيضًا المدارس، والكنائس، والمحاكم، وكذلك قوانين معينة لتنظيم العمل في المصانع والحقول. حتى النقابات والاتحادات الصناعية تشكل جزءًا من هذا النظام؛ لأنها تقر علاقات القوى الاقتصادية والسياسية وتعمل بصفة عامة فقط داخل إطار المعطيات السياسية والاجتماعية المقبولة. كما أنها تتحدد أيضًا من خلال مصالح الهيمنة للمجموعات المسيطرة؛ نوابها يعتبرون جزءًا من جهاز السلطة الخاص بالدولة.

المجتمع المدني يبدو كأداة للمجتمع السياسي. وفي مقابل جهاز السيطرة للمجتمع السياسي يثبت المجتمع علاقات القوى الاجتماعية على المستوى الرمزي. وبصفة عامة فيمكن فهم هذا المستوى على أنه البناء الثقافي للمجتمع. ويرجع الفضل للمجتمع المدني

في إنشاء أشكال مجتمعية ذات طبيعة اجتماعية، تضمن توحيد أنماط السلوك وأساليب الحياة والتزام الجموع بالنظام والتعليمات في إطار نظام الحكم[١١٢]. كما يمنح المجتمع المدني الهيبة والتخصص لمجموعات معينة، ويوضح ويحدد قوانين التعامل والمنطق الجماعي بما يتناسب مع الأيديولوجية الحاكمة. كما توزع وتثبت المظهر الاجتماعي وتحدد التوسع والاتجاه من وإلى المعلومات والتثقيف. وفي ذات الوقت فهي تعمل على خلق فضاء مفتوح وتجريد فني وعلم الجمال. جزء من هذه الاستراتيجية هو إثبات أن الفن غير سياسي كما أنه ليس أداة للدعاية الأيديولوجية. مثل هذه الحجة تخدم عملية إخفاء علاقات الهيمنة. الثقافة السياسية والثقافة السائدة هما بمثابة أداة للسيطرة على العناصر المحورية للمجتمع المدني شأنهما في ذلك شأن الكنيسة والدين.

يتطلب الأمر لدى جرامشي للحفاظ على الهيمنة الناشئة اتصالًا متواصلًا مع القائمين على النظام الحاكم. الهدف من هياكل الاتصال تلك هو سرعة نشر الأيديولوجية الثقافية والأخلاقية. وأحد الاتجاهات الهامة لهذا الاتصال لدى جرامشي هي الاتصال المنطوق Comunicaziona parlata ويندرج تحته المسرح، والسينما، والمذياع، ومكبرات الصوت في الأماكن العامة. وقد حلت بالفعل محل الاتصال المطبوع Comunicazione scritta «الكتاب، والصحف، والبيانات الرسمية» بصورة كبيرة منذ القرن العشرين. ولكن على الرغم من ذلك فتخدم المنظمات الثقافية المعقدة – مثل على سبيل المثال الأكاديميات والجامعات – اكتشاف الجديد بصورة أقل من تثبيت ونشر الأيديولوجية الناشئة. وتظهر بذلك الثقافة السياسية والنقد الفني في مضمون تلك الاتصالات على أنهما سياسة:

من حيث كون أنه قد تمت ممارسة ضغط ما بهدف أن يعكس الفن عالمًا ثقافيًا معينًا، فذلك يعد نشاطًا سياسيًا، وليس نقدًا فنيًا: فإذا ماكنت الحياة الثقافية والعالم الثقافي، الذي يصارع المرء من أجله، يصور واقعًا حيًا ومطلبًا ما، يصبح التوسع في هذا العالم أمرًا

لا يمكن وقفه، وبالتالي يجد فنانيه. فإذا كانت مثل هذه الثقافة السياسية غير مرئية، فيعد ذلك إشارة جيدة إلى أزمة النظام[١١٣].

يميز جرامشي بين الزعامة والهيمنة. وبصورة مشابهة لفهم ماكس فيبر للدولة باعتبارها المحتكر الشرعي لقانون الإكراه البدني، نجد الدولة أيضًا في نموذج الهيمنة الخاص بجرامشي يتم تفسيرها في إطار الإكراه البدني. إلا أن الهيمنة تحتمي أيضًا بإجماع الآراء. فجرامشي يرى أن الحاجة إلى الإكراه تعتبر إشارة إلى الأزمة الأيديولوجية – السياسية للطبقة الحاكمة. فإذا ما فقدت الطبقة الحاكمة الإجماع تنتهي هيمنتها على المجتمع. وهذا يعني أن بدون إجماع الآراء لا تتمكن الطبقة الحاكمة من مواصلة الزعامة، بل هي تحكم فقط.

ويلي ذلك أننا نقف هنا أمام إحدى المعادلات التي كانت معروفة جيدًا لجرامشي:

الدولة= المجتمع السياسي + المجتمع المدني، وهذا معناه الهيمنة المسلحة بالإكراه[١١٤].

وينتمي الجنود أيضًا للمجتمع العسكري، وكذلك الشرطة وغيرها من قوى حفظ النظام. التفسير اللينيني للدولة، أي الانعكاس المباشر لعلاقات القوى الاقتصادية يستبدله جرامسكي بالتوسع المدني لمصطلح الدولة الخاص به. وهي تتطلب وساطة ثقافية بين المجالين الاقتصادي والسياسي للمجتمع، وكذلك المجتمع المدني؛ للتأمين الدائم للسيطرة السياسية. ويظهر الجهاز الهيمني المعقد لدى جرامشي على أنه وسيلة ديناميكية ثقافية للمجموعة المسيطرة.

لا ينحصر اهتمام جرامشي في بناء وتأكيد الهيمنة على جهاز الهيمنة العسكري – المادي فقط، وإنما أيضًا على المجتمع المدني وتكوين تحالف متوافق للمجموعة المسيطرة

اجتماعيًّا مع المثقفين كأداة للسيادة؛ حتى يمكن التأثير على المجتمع، لحماية مكانتها المسيطرة والهيمنة، فيجب على طبقة المجتمع الاجتماعية الحاكمة أن تخلق فئة خاصة من المثقفين. فطبقة المثقفين تعد بمثابة كافة وسائل الحفاظ على الهيمنة، ومن ثم تكوين المجتمع، فهم يسعون إلى الوصول لتوافق آراء الجماهير وللانضباط داخل نظام القوى الاجتماعية. كما يصنعون التوازن بين الحاكمين والمحكومين ويشكلون القوى المتباينة اجتماعيًّا في مجتمع تناغم. فبدون هذا الكيان المتناغم اجتماعيًّا، تبدأ طبقات المجتمع في الدخول في صراعات طبقية، وهو ما سنراه بالنسبة لإسرائيل.

الهوامش

١ نشر المقال في عام ٢٠٠٣ في مجلة ذي نيو يورك ريفيو أوف بوكس الشهيرة، راجع: الطبعة الإلكترونية:
http://www.nybooks.com/articles/archives/2003/oct/23/israel-the-alternative/?pagination=false

٢ B. Kimmerling, *The Invention and Decline of Israeliness: State, Sociey, and the Military* (Los Angeles and London, 2001): 91, 211.

٣ Sh. Ballas, “Ich bin ein arabischer Jude”, in: *Daheim im Exil: Orientalische Juden in Israel*, Berlin: Philipps-Heck, U. (1998): 32- 38.

٤ Sh. Ballas, “Ich bin ein arabischer Jude”, in: *Daheim im Exil: Orientalische Juden in Israel*, Berlin: Philipps-Heck, U. (1998): 33.

٥ Ch. Buci-Glucksmann, *Gramsci und der Staat. Für eine materialistische Theorie der Philosophi* (Köln, 1981).

٦ في علاقة جرامشي بسوريل، راجع:
G. Lichtheim, “Nachwort”, in: *Über* die Gewalt (Frankfurt/Main, 1981): 355-393.

٧ A. Gramsci, *Zu Politik, Geschichte und Kultur.* Ausgewählte Schriften (Frankfurt/ Main, 1986): 15.

٨ قارن هذه القراءات في كتابات:
G. Zamis, Antonio Gramsci. *Zu Politik, Geschichte und Kultur.* Ausgewählte Schriften (Frankfurt/ Main, 1986); G. Zamis, *Gedanken zur Kultur* (Köln 1987).

٩ كتب Zamis في الكلمة الختامية للنص الذي قام بتجميعه: «إنه لأمر مثير للدهشة كيف أن جرامشي قد استوعب على الفور كيان الثورة في روسيا. بطبيعة الحال فلا يمكن وضع كل كلمة من المقالات التي نشرها آنذاك في ‹Grido del Popolo› تحت المجهر». وقد استخلص بالإضافة لذلك أنه قد تحدث بعد

ذلك عن «الثورة ضد الرأسمالية»؛ حيث يفهم تحت كلمة «الرأسمالية» العمل الخاص بكارل ماركس:
G. Zamis, Antonio Gramsci. *Zu Politik, Geschichte und Kultur*. Ausgewählte
Schriften: 32. ويعطي ساميز سببين لهذا التغاضي: ١– لم ترفض الماركسية تمامًا في إيطاليا؛ ٢– عد جرامشي بمثابة التعديل الإصلاحي للماركسية. إلا أن مثل هذه الأمور الغامضة ليست «محور المقال» (قارن (*Ibid*.: 326.

١٠ G. Zamis, *Zu Politik, Geschichte und Kultur*: 342f.
ويتشابه بطبيعة الحال مع نظرية T. Metscher, R. Steigerwald, "Zu den Kontroversen über Ideologie und Ideologietheorie", in: IMSF, Marxistische Studien. Jahrbuch des IMSF- Sonderband I (1982): 188- 211.

١١ يعطينا H. H. Holz, H. J. Sandkühler (eds.), Betr.: Gramsci, Philosophie und revolutionäre Politik in Italien (Köln, 1980): 20ff. تصويرًا مفصلًا وشاملًا لهذه الديمقراطية الاجتماعية الخاصة بجرامشي، التي يمكن انتقادها على نطاق واسع، حتى إن كان سياقها نفسه موضع نقد.

١٢ في هذا الموضع تأتي في المقام الأول التيارات الرأسمالية الأوروبية والديمقراطية الاشتراكية بدون الاهتمام بالمضمون النظري وبالمصطلحات الخاصة بجرامسكي. قارن:
W. F. Haug: "Vorwort", in: Antonio Gramsci: *Gefängnishefte. Kritische Ausgabe* (Hamburg, 1991): 11; U. Schreiber, *Die politische Theorie Antonio Gramascis* (Hamburg, 1990): 14.

١٣ Anderson, B. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London, 1991) : 35ff.
ويوضح الكاتب بشكل تمييزي وعلى نحو صحيح، أنه على الرغم من عدم قدرة جرامشي أن يؤيد الإشارة الإيجابية للحريات المدنية والنظام البرلماني، نجد في حجج جرامشي بالرغم من إبراز الضغط والإكراه تركيزًا على توافق الآراء – وبذلك على الإرساء العميق المرجو لهذه المبادئ في المجتمع. قارن:
Schreiber, U. *Die politische Theorie Antonio Gramscis* (Hamburg, 1990): 138.

١٤ للمزيد عن مقتبسات جلوتس من جرامشي، قارن:
Deppe, F. "Zur Aktualität der politischen Theorie von Luxemburg und Gramsci", in: Die Linie Luxemburg- Gramsci'. *Zur Aktualität und Historizität marxistischen Denkens* (Hamburg, 1989): 29f.

١٥ Alain de Bonoist, Aus rechter Sicht. Eine kritische Anthologie zeitgenössischer Ideen. Band 2 (Tübingen, 1984): 379-389; S. Jäger, "Die Debatte um den Kulturkampf in der Jungen Freiheit", in: *Das Plagiat. Der völkische Nationalismus der Jungen Freiheit* (Duisburg, 1994): 153-180.

١٦ Fülberth, G. *Sieben Anstrengungen den vorläufigen Endsieg des Kapitalismus zu begreifen* (Hamburg, 1991): 141ff.

١٧ قام بدراسة ذلك بصورة جيدة:
Ch. Buci- Glucksmann, *Gramsci und der Staat. Für eine materialistische Theorie der Philosophie* (Köln, 1981); S. Hall, B. Lumley, G. McLennan, "Politics and Ideology: Gramsci", in: *Centre Contemporary Cultural Studies 1978: On Ideology* (London, 1978); T. Eagleton, *Ideologie*. *Eine Einführung* (Stuttgart/ Weimar, 1993): 133ff.; A. Kramer, "Gramscis Interpretation des Marxismus", in: *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie 4* (Frankfurt/Main, 1975); U. Schreiber, *Die politische Theorie Antonio Gramscis* (Hamburg, 1990).

١٨ عكف على دراسته على نحو جيد:
Ch. Buci- Glucksmann, *Gramsci und der Staat. Für eine materialistische Theorie der Philosophie* (Köln, 1981); S. Hall, B. Lumley, G. McLennan, "Politics and Ideology: Gramsci", in: *Centre Contemporary Cultural Studies 1978: On Ideology* (London, 1978); T. Eagleton, *Ideologie. Eine Einführung* (Stuttgart/ Weimar, 1993): 133ff.; A. Kramer, "Gramscis Interpretation des Marxismus", in: *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie* 4 (Frankfurt/Main, 1975); U. Schreiber, *Die politische Theorie Antonio Gramscis* (Hamburg, 1990).

١٩ W. I. Lenin, *Werke in 40 Bänden* (Berlin, 1961): Bd. 27: 464; M. Walzer, *Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert* (Frankfurt/Main, 1991): 118.

٢٠ Lenin, W. I. *Werke in 40 Bänden* (Berlin, 1961): Bd. 27: 464.

٢١ A. Gramsci, *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe*. Auf Grundlage der von Valentino Gerratana im Auftrag des Gramsci-Instituts Edition (zitiert: Gh, Bd.: Heft/Frakment) (Hamburg, 1991): Bd. 4: 7/33.

٢٢ A. Gramsci, *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe*. Auf Grundlage der von Valentino Gerratana im Auftrag des Gramsci-Instituts Edition (zitiert: Gh, Bd.: Heft/Frakment) (Hamburg, 1991): Bd. 3: 4/38.

٢٣ *Ibid*., Bd. 3: 4/19, 4/38.

٢٤ *Ibid*., 4: 7/6; A. Gramsci, *Philosophie der Praxis*, Eine Auswahl, V. C. Rirchers, (Frankfurt/Main, 1967): 23ff.

٢٥ *Ibid*., Bd. 3: 4/38.

٢٦ *Ibid*., Bd. 3: 4/38.

٢٧ *Ibid*., Bd. 6: 11/22 , 11/23 & 11/35.

٢٨ P. Anderson, *Gramsci. Eine kritische Würdigung* (Berlin, 1979): 20ff., U. Schreiber, *Die politische Theorie Antonio Gramscis* (Hamburg, 1990): 34ff, Buci- Ch. Glucksmann, *Gramsci und der Staat*. *Für eine materialistische Theorie der Philosophie*: 165ff.; A. Kramer, "Gramscis Interpretation des Marxismus", in: *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie* 4 (Frankfurt/Main, 1975): 85ff.

٢٩ للمزيد عن مفهوم جرامشي للهيمنة من «كتابات السجن»، قارن:
Ch. Buci- Glucksmann, Gramsci und der Staat. Für eine materialistische Theorie der Philosophie: 142ff.,165ff.

٣٠ P. Anderson, *Gramsci. Eine kritische Würdigung* (Berlin, 1979): 24ff.; U. Schreiber, *Die politische Theorie Antonio Gramscis* (Hamburg, 1990): 37 f. ;

Ch. Buci- Glucksmann, *Gramsci und der Staat*. *Für eine materialistische Theorie der Philosophie*: 142ff &165ff.

٣١ A. Gramsci, *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. I: 1/44.

٣٢ U. Schreiber, *Die politische Theorie Antonio Gramscis* (Hamburg, 1990): 41.

٣٣ Ch. Buci- Glucksmann, *Gramsci und der Staat. Für eine materialistische Theorie der Philosophie*: Bd. I: 1/44.

٣٤ J. Ch. Müller- Tuckfekd, "Gesetz ist Gesetz. Anerkennung zu einer Theorie der juridischen Anrufung", in: *Denk- Prozesse nach Althusser* (Hamburg, 1994): J. Ch. Müller- Tuckfekd, "Strafrecht und die Produktion von Anerkennung. Hypothesen zur normativen Integration durch Strafrecht und zu deren Theoretisierung", in: *Kritische Kriminologie in de Diskussion* (Opladen, 1996).

٣٥ مثل على سبيل المثال لدى أندرسون:

(P. Anderson, *Gramsci. Eine kritische Würdigung* (Berlin, 1979 أو

D. Lockwood, "Das schwächste Glied in der Kete? Einige Anmerkungen zur marxistischen Handlungstheorie", in: *Prokla* (1985).

قارن في مقابل مثل هذا النقد:

Ch. Buci- Glucksmann, *Gramsci und der Staat. Für eine materialistische Theorie der Philosophie*: 62ff.

٣٦ F. Frosini, "Krise, Gewalt und Konsens. Gramsci – Machiavelli - Musolini", in: *Utopie und Zivilgesellschaft. Rekonstruktionen*, Thesen und Informationen zu Antonio Gramsci, (Berlin, 1990): 70.

٣٧ مقتبس عن موسيلليني نقلاً عن:

F. Frosini, "Krise, Gewalt und Konsens. Gramsci – Machiavelli - Musolini": 70.

٣٨ P. Anderson, *Gramsci. Eine kritische Würdigung* (Berlin, 1979): 66.

٣٩ مقتبس عن الاقتباس Gramsci، نقلًا عن:

P. Anderson, *Gramsci. Eine kritische Würdigung* (Berlin, 1979): 66.

٤٠ ينكر P. Anderson, *Gramsci. Eine kritische Würdigung* (Berlin, 1979) ذلك، ويفسر القهر والإجماع على أنهما متناقضان، ويغفل مجددًا جرامشي.

٤١ K. Marx, *Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie* (Berlin, 1864): 765.

٤٢ A. Gramsci, *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe*: Bd.2: 3/34.

٤٣ *Ibid*., Bd. 3: 4/28.

٤٤ *Ibid*., Bd. 4: 7/19.

٤٥ *Ibid*., Bd. 6: 11/12.

٤٦ *Ibid*., Bd. 2: 3/49.

٤٧ *Ibid*., Bd.2: 3/49.

٤٨ يبرز ألتهوزر وجرامشي هذا السياق بصفة خاصة:
Ch. Buci- Glucksmann, *Gramsci und der Staat. Für eine materialistische Theorie der Philosophie*: 71ff.; U. Schreiber, *Die politische Theorie Antonio Gramscis*: 60ff.

٤٩ T. Eagleton, *Ideologie. Eine Einführung* (Stuttgart/Weimar, 1993): 137.

٥٠ W. Elfferding, E. Volker, "Soietà civile, Hegemonie und Intellektuelle bei Gramsci", in: *Projekt Ideologie- Theorie*: *Theorien über Ideologien,* 3. Auflage (Westberlin, 1986): 65.

٥١ St. Hall, *Ausgewählte Schriften. Ideologie, Neue Rechte, Rassismus* (Hamburg/ Berlin, 1989): 83.

٥٢ A. Kramer, "*Gramscis Interpretation des Marxismus*": 90.

٥٣ *Ibid*.

٥٤ A. Gramsci, *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 4: 6/30.
Kramer, "*Gramscis Interpretation des Marxismus*": 105.A.

٥٥ *Ibid*: 89.

٥٦ U. Schreiber, *Die politische Theorie Antonio Gramscis:* 130.

٥٧ A. Gramsci, *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe*: Bd. 6/88.
Ibid., Bd.6/ 155.
الدولة عبارة عن «معنى لا يتجزأ: الديكتاتور والهيمنة»؛
Ibid., Bd.6: 10/ II/ 7.

٥٨ A. Gramsci, *Zu Politik*, *Geschichte und Kultur*: 61f. ; A. Gramsci, *Philosophie der Praxis*: 412; W. Elfferding, E. Volker, "Soietà civile, Hegemonie und Intellektuelle bei Gramsci": 74.

٥٩ *Ibid*.: 74; St. Hall, *Ausgewählte Schriften. Ideologie*, *Neue Rechte, Rassismus* (Hamburg/Berlin, 1989): 77.

٦٠ A. Gramsci, *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe*: Bd. 5:8/2.

٦١ لقد رأينا ذلك بالفعل أعلاه لدى مناقشة حجج Anderson. وهو يضع هذا المنظور – كما نعتقد بصورة صحيحة، وإن كان في اتجاه معاكس – في مركز فكرة جرامشي.

٦٢ F. Frosini, "Krise, Gewalt und Konsens. Gramsci – Machiavelli - Musolini", in: *Utopie und Zivilgesellschaft. Rekonstruktionen, Thesen und Informationen zu* Antonio Gramsci (Berlin, 1990).

٦٣ N. Machiavelli, *Der Fürst* (Wiesbaden, 1980): 71.

٦٤ A. Gramsci, *Zu Politik, Geschichte und Kultur*: 62.

٦٥ A. Gramsci, Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe: Bd. 4: 7/19.

٦٦ *Ibid*.: Bd. 4: 7/19.

٦٧ M. Barrett, *The Politics of Truth. From Marx to Foucault* (Cambridge/Oxford, 1991): 52ff.; T. Eagleton, *Ideologie. Eine Einführung:* 138.

٦٨ W. Elfferding, E. Volker, "Soietà civile, Hegemonie und Intellektuelle bei Gramsci": 61f، اللذان أغفلا إلى حدٍّ ما، أن جرامشي قد استخدم عن يقين هذا التلاعب اللغوي. على سبيل المثال في:

A. Gramsci, *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 6: 10/II/24؛ حيث يكتب عن «أيديولوجية السجن»، إلا أنه يكمل على الفور بإضافة لمصطلح الأيديولوجية: «بالمعنى السلبي للتعصب الأيديولوجي الأعمى». ولكن تبقى العلاقة بين العلم والأيديولوجية مع ذلك غير واضحة، وكل الحق هنا مع Elfferding & Volker. قارن من جهة A. Gramsci, *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe,* Bd. 3: 7 (الفصل بين العلم والأيديولوجية) و A. Gramsci, *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 5: 8/125 (مختلفًا: «معضلة مثيرة ومتداخلة الحل») و Gh, Bd. 36: II/38 (العلم هو الأيديولوجية).

٦٩ استخدام المصطلح «البناء الفوقي» بدلًا من «الأبنية الفوقية» هو من فعل ناشر الطبعة الألمانية لكتابات السجن في A. Gramsci, *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe,* Bd. 3: الهامش رقم ٣١٢ يؤكد ويشير إلى مصطلح البناء الفوقي، ويمكن على الأقل أن يُقرأ على أنه ذيل القاعدة.

٧٠ *Ibid*., Bd. 4: 7/19.

٧١ *Ibid*.

٧٢ *Ibid*., Bd. 4: 7/21.

٧٣ *Ibid*., Bd. 3: 4/15.

٧٤ قارن على سبيل المثال: *Ibid*., Bd. 6: 10/II/2؛ وأيضًا:
A. Kramer, "Gramscis Interpretation des Marxismus": 79; W. Elfferding, E.Volker, "Soietà civile, Hegemonie und Intellektuelle bei Gramsci": 62; St. Hall, *Ausgewählte Schriften. Ideologie, Neue Rechte, Rassismus*: 79ff.

٧٥ A. Gramsci, *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 3: 4/12.

٧٦ حينما يكتب A. Kramer, "Gramscis Interpretation des Marxismus", in: *Gesellschaft. Beiträge zur Marxschen Theorie* 4: 79 في مقابل ذلك عن الاختلافات النوعية، فإنه يتجاهل حقيقة أن معايير التجانس والاتساق لا ترتبط بالتصور السائد عن الحجج المتجانسة المتماسكة. فإذا ما نظرنا إلى الجودة من الناحية الوظيفية؛ من حيث تشكيل وجهات النظر العالمية، فيمكن أن تختلف خطوات الترتيب تبعًا للظروف المختلفة.

٧٧ A. Gramsci, *Philosophie der Praxis*: 132: ولكن لماذا يجب أن نذكر وحدة الاعتقاد «الدين»، وليس «الأيديولوجية» أو «السياسة»؟

٧٨ *Ibid*.: 132ff.

٧٩ A. Gramsci, *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 4: 7/24.

٨٠ *Ibid*., Bd. 3: 4/8.

٨١ *Ibid*., Bd. 3: 4/12. انظر أيضًا تفصيل جرامشي حول الهيكل الأيديولوجي لإحدى الطبقات الحاكمة، *Ibid*., Bd. 2: 3/ 49.

٨٢ F. Gadet, "Sprache, Sprachwissenschaft", in: *Kritisches Wörteruch des Marxismus*, (Berlin/Hamburg, 1988): 1228ff.

٨٣ U. Maas, "Der Sprachwissenschaftler Gramsci", in *Das Argument*, 167 (1988).

٨٤ A. Gramsci, *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 6: 10/II/44.

٨٥ *Ibid*., Bd. 6: 10/II/44.

٨٦ U. Maas, "Der Sprachwissenschaftler Gramsci": 53ff.

٨٧ A. Gramsci, *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 6: 11/45.
A. Gramsci, *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 4: 7/36.

٨٨ قارن أيضًا إعادة قبول واستيعاب مثل هذه الأفكار في: A. Gramsci, *Gefängnishefte, Kritische* Gesamtausgabe, Bd. 6: 11/24؛ حيث يستخدم جرامشي مصطلح المجاز بصورة أكثر حذرًا ولكن بنفس الأسلوب المعارض.

٨٩ *Ibid*., Bd. 4: 6/71.

٩٠ *Ibid*., Bd. 6: 10/II/44.

٩١ M. Walzer, *Zweifel und Einmischung. Gesellschaftskritik im 20. Jahrhundert* (Frankfurt/Main, 1991): 122.

٩٢ Ch. Riechers, *Antonio Gramsci – Marxismus in Italien* (Frankfurt/Main, 1970): 131 & 243.

٩٣ Ch. Buci- Glucksmann, *Gramsci und der Staat. Für eine materialistische Theorie der Philosophie*: 271ff.; A. Kramer, "Gramscis Interpretation des Marxismus": 72ff.; W. Elfferding, E.Volker, "Soietà civile, Hegemonie und Intellektuelle bei Gramsci": 210.

٩٤ Ch. Buci- Glucksmann, "Hegemonie": 487.

٩٥ E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemonie und radikale Demokratie.* Zur Dekonstruktion des Marxismus (Wien, 1991): 109ff.

٩٦ A. *Gramsci, Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 5: 8/220.

٩٧ *Ibid*., Bd. 3: 4/49.

٩٨ *Ibid*., Bd. 3: 4/49.
A. Kramer, "*Gramscis Interpretation des Marxismus*": 98.

٩٩ A. Gramsci, *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 3: 4/49.
A. Gramsci, *Zu Politik, Geschichte und Kultur*. Ausgewählte Schriften: 99; W. Elfferding, E. Volker, "Soietà civile, Hegemonie und Intellektuelle bei Gramsci": 90.

١٠٠ A. Gramsci, *Zu Politik*, *Geschichte und Kultur*: 56ff.; W. Elfferding, E.Volker, "Soietà civile, Hegemonie und Intellektuelle bei Gramsci": 70.

١٠١ A. Kramer, "Gramscis Interpretation des Marxismus": 100; W. Elfferding, E.Volker, "Soietà civile, Hegemonie und Intellektuelle bei Gramsci": 86.

١٠٢ A. Gramsci, *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 3: 4/49; *Ibid*.: 4/51; A. Gramsci, *Zu Politik, Geschichte und Kultur*: 59; A. Kramer, "Gramscis Interpretation des Marxismus": 97; W. Elfferding, E. Volker, "Soietà civile, Hegemonie und Intellektuelle bei Gramsci": 68; U. Schreiber, *Die politische Theorie Antonio Gramscis*: 54.

١٠٣ A. Gramsci, *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 3: 4/51.

١٠٤ A. Gramsci, *Zu Politik, Geschichte und Kultur*: 59.

١٠٥ A. Gramsci, *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 3: 4/49; A. Kramer, "Gramscis Interpretation des Marxismus": 101; U. Schreiber, *Die politische Theorie Antonio Gramscis*: 55.

١٠٦ A. Gramsci, *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 3: 4/49 ; A. Kramer, "Gramscis Interpretation des Marxismus": 101; U. Schreiber, *Die politische Theorie Antonio Gramscis*: 55.



١٠٧ A. Gramsci, *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 5: 8/21.

١٠٨ *Ibid*., Bd. 2: 2/75.

١٠٩ *Ibid*., Bd. 5: 8/220.

١١٠ A. Kramer, "Gramscis Interpretation des Marxismus": 99f.; W. Elfferding, E. Volker, "Soietà civile, Hegemonie und Intellektuelle bei Gramsci": 72.

١١١ A. Gramsci, *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 4: 6/88, 6/155; Bd. 5: 8/2, 8/179, 8/233 ; Bd. 6: 10/I/17, 10/II/7.
Ch. Buci- Glucksmann, *Gramsci und der Staat. Für eine materialistische Theorie der Philosophie*: 281.

١١٢ O. Kallscheuer, *Glaubensfragen. Über Karl Marx/Christus/andere Tote* (Frankfurt/ Main, 1991): 35.

١١٣ A. Gramsci, *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 4: 6/89.

١١٤ *Ibid*., Bd. 4: 6/88 قارن أيضًا: Bd. 6: 10/II/7 & 6/15.

الفصل الثاني

الإخوة الغرباء: يهود الإسلام ويهود المسيحية

يتبع سلوك اليهود في معظم المناطق التي يقطنونها سلوك غير اليهود.

كتاب الورع، القرن الثالث عشر، ١١٠٦

حتى إن كان التمييز الاصطلاحي بين «الأشكناز كأوروبيين والسفارديم كشرقيين» غير دقيق، إلا أن مضمون الصراع واضح نسبيًّا: اليهودية التي جاءت إلى فلسطين من العالم المسيحي تواجه يهودية تأثرت نشأتها وتطورها قبل قدومها لفلسطين بالمجتمعات الإسلامية[١].

المدخل

شكّل الانقسام الديني بين الأشكناز والسفارديم الأساس الذي قام عليه الجدل بين ممثلي السلطة الدينية من الحاخامات عند كلا الطرفين. وينجلي هذه الخلاف بوضوح في تراث من فتاوى الجانبين في تفسيرهم للشريعة اليهودية[٢]. وعليه ولتبسيط الأمور على القارئ العربي يمكننا القول إن الشريعة اليهودية تمثل مجموعة من القوانين التي استمدت من التلمود، وتشكل هذه القوانين أهمية خاصة في حياة اليهود، فمن تبعها يُعتبر يهوديًّا ومن يعرض عنها لا يحسب على الجماعة اليهودية. وحيث إن اليهود عاشوا على مدار تاريخهم في شتات، تأثرت قوانين الشريعة بالمحيط الجغرافي الذي عاش فيه اليهود. ويعرف التاريخ اليهودي بالدرجة الأولى شتات اليهود في بلاد الإسلام وشتات اليهود في أوروبا المسيحية. أسس اليهود في ظل الحكم الإسلامي أسلوب شرح وفهم قوانين الشريعة اليهودية وأسلوب حياة تأثر كثيرًا بالبيئة الدينية والثقافية الإسلامية، كما سنوضح لاحقًا.

وكذلك الحال في حالة اليهود الذين استقر بهم الحال في بلاد أوروبا المسيحية، أصبح لهم أيضًا أسلوب حياة وأعراف دينية تأثرت بمحيطها الديني والثقافي ذي الصبغة المسيحية. يُعرف اليهود أسلوب الحياة هذا بالكلمة العبرية (منهاج) وتعني العادات والأعراف الدينية التي نتجت عن فهم قوانين الشريعة اليهودية. وعليه فقد انقسم اليهود إلى المنهاج السفاردي والمنهاج الأشكنازي، أي أسلوب فهم للشريعة الدينية كما عاشها اليهود في بلاد الإسلام، ومنهاج سفاردي أي أسلوب فهم الشريعة اليهودية كما فهمها اليهود في أوروبا المسيحية.

وعليه يمكننا أن نقسّم اليهود إلى فريقين: «اليهودي المسلم» و«اليهودي المسيحي»[٣]. هذا التقسيم الديني الداخلي والتقسيم القائم على أساس المناهج المختلفة يصيغ علاقات المجموعتين حتى الوقت الحاضر. فإذا ما انفصل هذان المجتمعان جغرافيًّا، فعندئذ يقتصر التقسيم على نقاشات جدلية بين حاخامات الطرفين، أما إذا تشارك أتباع هذين المجتمعين في نفس المساحة المكانية كما هو الحال في الدولة العبرية، فهنا يخرج الانقسام من دائرة الحاخامات ويؤدي إلى صراعات في الحياة اليومية، الأمر الذي يزيد من صعوبة التعايش بين المجموعتين.

إن التلاقي والتقابل بين الأشكنازية والسفاردية في إسرائيل لم يؤدِّ إلى اتحاد المجتمعين المتدينين تحت راية منهج واحد مشترك. حتى اليوم يتمسك كلا الطرفين بالمناهج المتأثرة بالعالم الإسلامي أو المسيحي. فالمؤسسة الدينية التي واكبت تأسيس الدولة كانت إلى حد بعيد أشكنازية، وكانت تفضل المنهج الديني الأشكنازي، في حين إنه كان لزامًا على حاخامات السفاردية أن يتأملوا بحسرة كيف كان منهجهم في أرض إسرائيل[٤] يفقد أهميته باستمرار بسبب الهجرة الأشكنازية المتزايدة. حتى ثمانينيات القرن العشرين سيطر المنهج الأشكنازي على الحياة الدينية في إسرائيل. غير أنه مع التزايد السكاني لليهود السفارديم وهو ما وضع حجر الأساس لبداية نهاية الهيمنة الأشكنازية

في ثمانينيات القرن الماضي، بدأ حاخامات السفاردية اليهودية في تحدي هذه المؤسسة الأشكنازية الدينية والتشكيك في صحة المنهج الأشكنازي[٥]. ومع تزايد نفوذ حزب ساش وحاخاماته السفارديم، خاصة الحاخام عوفاديا يوسف، لم يعد الأمر مجرد منافسة مع المنهج الأشكنازي، بل أصبح هناك اتجاه للإجابة عن التساؤلات الدينية والدنيوية وفقًا للمنهج السفاردي وكذلك إعادة تجديد وصياغة المكانة القيادية للمنهج السفاردي في أرض إسرائيل والذي واكب وصول اليهود الأشكناز منتصف القرن التاسع عشر.

في هذا الفصل سوف يتم وصف وتحليل التطور التاريخي للمنهجين الأشكنازي والسفاردي. إن تكوين هذين المنهجين أدى إلى نشأة ما نرى فيه يهوديتين، مما جعل تسيملس في مقدمة كتابه عن الفروق بين المنهج الأشكنازي والمنهج السفاردي، يرى أنه لا يوجد مجال واحد لم يختلف فيه الفريقان[٦].

لا يعرض هذا الفصل إلى حقائق تاريخية جديدة، إلا أنه يأخذ القارئ العربي إلى عالم الاختلاف الديني بين الأشكناز والسفارديم، من خلال إعادة رسم وصياغة النشأة التاريخية لجذور الصراع بين الفريقين.

بداية يرى بعض الدارسين أن جذور الصراع بين الأشكناز والسفارديم ترجع إلى اختلافات النشأة القديمة بين الفرق اليهودية التي بقيت في فلسطين وتلك الجماعات اليهودية التي استقرت فيما يعرف في مناطق الشتات اليهودي[٧]. بالنسبة لنا فقد فضلنا أن نقدم رؤية أكثر دقة من خلال اصطحاب القارئ العربي إلى المراكز الدينية اليهودية التي تمحورت حولها نشأة المنهجين اليهوديين المختلفين، وهي رحلة تقودنا إلى حقبة تاريخية تبدأ في القرن الثاني عشر وتنتهي في القرن السادس عشر. وهدفنا هنا ليس كتابة تاريخ هذه المراكز، بل توضيح أسباب هذا الاختلاف اليهودي، وتقديمه ميسر وسلس للقارئ والباحث والمهتم من أبناء لغة الضاد.

على مدار هذه الحقبة التاريخية من القرن الثاني عشر إلى القرن السادس عشر كانت الأحوال والظروف المعيشية لليهود السفارديم في بيئاتهم الإسلامية أفضل من إخوانهم الأشكناز في أوروبا المسيحية، فلم يعانِ يهود الإسلام ويلات الاضطهاد التي عاناها يهود أوروبا المسيحية. وترتبط تلك المفاضلة بالعديد من العوامل الاقتصادية والسياسية والدينية المتداخلة والمعقدة. هذه الأوضاع الأفضل يسرت للسفارديم العديد من الإنجازات البارزة في كل مجالات العلم والمعرفة، من ضمنها العلوم الدينية، أو حتى نكون أكثر وضوحًا علوم الشرع اليهودي.

وكانت البداية في دراسة (الهالاخا) أي الشريعة اليهودية. فطبقًا للرواية التاريخية الدينية اليهودية ومنذ أن تسلم موسى ألواح الشريعة اليهودية من ربه، جرت العادة على عدم تدوين أحكام الشريعة، بل حفظها عن ظهر قلب، على أن تتوارثها الأجيال، جيل بعد جيل. غير أن تطور فقهة الشرع الإسلامي أثر كثيرًا في يهود بلاد الإسلام، فكانت المحاولات الأولى لصياغة فقه الشرع اليهودي وبدء تدوين هذا الفقه من حاخامات يهود تأثروا بعلماء الفقه الإسلامي. يذكر التاريخ اليهودي في هذا السياق الحاخام إسحاق ابن يعقوب الفاسي (١٠١٣–١١٠٣) الذي ولد في المغرب، وصاغ متأثرًا بالمذهب المالكي كتابه في الفقه اليهودي تحت عنوان كتاب الشرائع (سيفِر هاهالاخوت)، والذي عُرف أيضًا بكتاب القواعد الفقهية للفاسي. وانتقل الرجل من المغرب إلى الأندلس في عام ١٠٨٨؛ حيث استقر في مدينة اليسانا والمعروفة اليوم باسم لوسينا وعرف عنها أنها كانت واحدة من أهم المدن ذات الكثافة السكانية اليهودية تحت الحكم الإسلامي في الأندلس. وفي لوسينا أسس الحاخام الفاسي مدرسة دينية أصبحت أهم المراكز الدينية في الأندلس، وجاءها طالبو العلم من اليهود ليس فقط من بلاد الإسلام، بل أيضًا من يهود بلدان أوروبا المسيحية.

وإن كان الحاخام إسحاق بن يعقوب الفاسي يعد أول محطات تدوين الفقه اليهودي، فإن المؤسس الأصلي والأب الروحي للفقه اليهودي، كان أيضًا أحد أبناء الثقافة الإسلامية: أبو عمران موسى بن ميمون بن عبيد الله القرطبي (١٠٣٥– ١٢٠٤). انتقل ابن ميمون من موطنه قرطبة بالأندلس إلى المغرب ومنها إلى فلسطين ومن ثم إلى الإسكندرية إلى أن استقر به المقام في الفسطاط. عُرف عن ابن ميمون ولعه بالعلوم والمعارف، فكان له من المؤلفات في الطب والفلسفة وعلم الفلك، غير أن ما يهم عرضنا التاريخي هو اهتمامات ابن ميمون بالشرع اليهودي ونتاجه الديني في هذا السياق. فقد تعلم ابن ميمون مبادئ الدين اليهودي في بيت أبيه الذي عمل كحاخام، غير أن المحطة الرئيسية التي دفعت ابن ميمون بالاهتمام بأمور الشريعة كانت مصر، وخاصة الإسكندرية والفسطاط. في هاتين المدينتين تعرف ابن ميمون على طائفة اليهود القرائين، وهي طائفة ترفض سلطة الحاخامية وتفاسيرهم، وبدون الدخول في تفاصيل، ليس لها داعٍ، تخوف ابن ميمون وهو ابن اليهودية الحاخامية، ليس فقط من انتشار المذهب القرائي، واندثار المذهب الحاخامي الذي ينتمي إليه، بل من إمكانية اندثار الديانة اليهودية ككل، ما لم يتم تدوين الشريعة اليهودية. وعليه فقد أخذ على نفسه دراسة كتابات فقهاء اليهود، ليصدر في النهاية أحد أهم كتب الشريعة اليهودية إلى يومنا هذا؛ كتاب تكرار الشرائع، أو كما كتبه ابن ميمون في اللغة العربية ولكن بأحرف عبرية، ميشنا توراه. الأمر الواجب ذكره هنا أن ابن ميمون تأثر مثله مثل الفاسي بالفقه الإسلامي، وخاصة كتابات الإمام الشافعي. وهذا التأثير يبدو جليًا في ميشنا توراه؛ حيث يتبنى ابن ميمون تقسيم الأدلة الشرعية التي طورها الشافعي؛ القرآن والسنة، وإجماع العلماء، والقياس؛ ليطبقها ابن ميمون على الفقه اليهودي كالتالي: التوراة، وإجماع الحاخامات، ومن ثم القياس. وعليه فكما يُطلق على الإمام الشافعي مؤسس أصول الفقه الإسلامي، يُرى في ابن ميمون مؤسس أصول الفقه اليهودي.

جاء اهتمام يهود الإسلام من أمثال الفاسي وابن ميمون بتدوين وتطوير فقه للشريعة اليهودية كحافز ودافع لحاخامات يهود أوروبا المسيحية، لاكتشاف كتابات الفاسي وابن ميمون. وهنا يعود الفضل بالدرجة الأولى لعائلة عرف عنها الاهتمام بالعلم الديني وهي عائلة ابن يخيل. ونذكر منها آشر بن يخيل (١٢٥٠-١٣٢٧) وابنه يعقوب بن آشر (١٢٨٣-١٣٤٠)، اللذين وُلِدا في ألمانيا، ومن ثم جاء هروبهما خوفًا من الاضطهاد ليستقر بهما الأمر في شمال إسبانيا. وهناك اكتشف الأب والابن كتابات الفاسي وابن ميمون، فاعترض الأب على تأثرهما بالفكر الإسلامي. وعلى الرغم من ذلك أخذ بآرائهما وألف ردًّا على الحاخام الفاسي أسماه أحكام أشر. وبعد وفاته واصل ابنه يعقوب بن آشر إرث الأب التعليمي، إلا أنه اعترف بحقيقة أن يهود الإسلام كان لهم السبق في تطوير وتدوين الفقه اليهودي، فكانت محاولاته للتوفيق بين المنهجين. تلك المحاولات التي سنستعرضها لاحقًا، إلا أن العرض التاريخي للفارسي وابن ميمون من جهة وآشر وابنه يعقوب من جهة أخرى، جئنا به في هذا المقام ليس من أجل العرض التاريخي في حد ذاته، بل من أجل إيضاح أن السبق لتطوير وتدوين فقه الشريعة اليهودية، كان على أيدي يهود الثقافة الإسلامية. وهو سبق لم ينحصر فقط على كبار الحاخامات والمدارس الدينية في عالم الأشكناز والسفارديين، بل انتقل إلى العامة وهو انتقال استغرق مئات السنين.

كانت البداية على أيدي الحاخام يوسف بن إبراهام كارو والمعروف بيوسف كارو (١٤٨٨ -١٥٧٥)، والذي فر كطفل مع والديه من إسبانيا بعد سقوطها في أيدي أوروبا المسيحية عام ١٤٩٢ في البداية إلى إسطنبول ومن ثم مصر ومنها إلى فلسطين. هناك شعر بأن النقاش عن الشريعة اليهودية أمر محصور عبر مئات السنين على الحاخامات والمدارس الدينية، ولذلك كتب أول كتاب للفقه اليهودي للعامة من اليهود تحت عنوان (شولحان عاروح) أي «المائدة المعدة»، وهو عنوان يعبر عن صورة بلاغية المقصود به،

أن أية مائدة معدة جيدًا عليها كل أنواع المأكولات والمشروبات، فيأتي الضيف ليختار ما يناسبه ويطيب له، وهكذا كتابه كالمائدة المعدة، ولكن ليس بالمأكل والمشرب، إنما بما لَذَّ وطاب من أحكام الشريعة، وعليه فاليهودي المؤمن يفتح هذا الكتاب ليرى فيه حاجته، فإن أراد أن يتعلم عن العبادات مثل الصلاة والصيام وجد في «المائدة المُعدة» ضالته، وإن أراد أن يعلم أمور دينه في المعاملات مثل التجارة والزواج والطلاق على سبيل المثال عاد إلى «المائدة المُعدة». وهنا أيضًا وجه الشبه بالفقه الإسلامي، فنظرة سريعة على صفحات (شولحان عاروح)، توضح تأثر الكاتب بطرق وأساليب كتب الفقه الإسلامي. هنا أيضًا كان للسفارديم السبق في إيصال أحكام الشريعة اليهودية إلى رجل الشارع اليهودي. وهنا أيضًا اكتشف الأشكناز أهمية هذه الخطوة وهو ما جعل الحاخام البولندي موشي ايسرليس (١٥٢٠-١٥٧٢)، وبعد أن وصلت إليه نسخة من كتاب «المائدة المُعدة»، يتبنى الفكرة السفاردية ويطرح كتابًا عن فقه الشريعة اليهودية لرجل الشارع الأشكنازي، ومثله مثل سابقيه من حاخامات الأشكناز رفض الحاخام ايسرليس الأثر الإسلامي في (شولحان عاروح) وقام بتنقيته من هذا التأثير قبل أن يصدره تحت عنوان «مفرش المائدة». وهنا أيضًا لعب بالكلمات، فـ «المائدة المُعدة» السفاردية ينقصها المفرش الأشكنازي. واللعب بالكلمات يعني أيضًا اعتراف أحد كبار حاخامات الأشكنازية بالسبق التشريعي ليهود الإسلام مقابل يهود المسيحية.

وبعد استعراض النشأة التاريخية لمنهج ديني يهودي شرقي إسلامي في مقابل منهج ديني يهودي أوروبي مسيحي، نصطحب القارئ في تحليل لعملية تدوين قوانين الشريعة اليهودية (الهالاخا) وما صحبها من خلاف يهودي يلازم اليهود في الداخل الإسرائيلي والخارج إلى يومنا هذا.

بداية يجب تسليط الضوء على دور قادة الحاخامات المختلفة، سواء السفارديم أو الأشكناز، في هذه العملية. وسوف يتم الاهتمام بصفة خاصة بالحاخام ابن ميمون

والحاخام آشر والحاخام يعقوب والحاخام كارو والحاخام ايسرليس. فالنظرية المركزية هنا هي أن القيادة الحاخامية قد أثرت بصورة كبيرة وبطريقة أو بأخرى في صقل تطور وثقل قوانين الهالاخا طبقًا لعادات وتقاليد دينية اكتُسبت من المحيط العربي الإسلامي في حالة اليهود السفاريم، أو تأثرت بالمحيط الأوروبي المسيحي، كما هو الحال عند الأشكناز. وعليه فقد وضع الحاخامات على الجانبين قواعد الاختلاف وأسسوا بذلك لانقسام يهودي بين المسيحية والإسلام. وبذلك يمكن الزعم أن الحاخام السفارديمي ابن ميمون قام بوضع حجر الأساس لتدوين قوانين الهالاخا، والتي لم يراعِ فيها سوى المنهج السفارديمي، في حين إن الحاخام الألماني الأصل أشر بن ياخيل، ولاحقًا ابنه الحاخام يعقوب قد أخذا على عاتقهما محاولة إدماج المنهجين في عمليهما، وإن باءت المحاولة بالفشل. ولعل من أبرز نتائج تلك المنافسة هو تقنين الشرع اليهودي على يد الحاخام يوسف كارو والذي انتصر لمنهجه السفاردي حينما سطّر «المائدة المُعدة»، وهو الأمر الذي لم يعجب الحاخام الأشكنازي ايسرليس، الذي انتصر بدوره للأشكنازية، فأخذ «المائدة المُعدة» عن الحاخام كارو؛ لينقيها من الأثر الإسلامي، ويُخرج عوضًا عن ذلك تقنينًا جديدًا للأشكناز في صور كتابه «مفرش المائدة»، والذي أخذ فيه بعادات وتقاليد اليهود كما نشأت وترعرعت في السياق الأوروبي المسيحي[٨].

الفصل إذًا بين المجتمعين كان يتم بسلاسة ويسر مادام الطرفان يعيشان في مناطق جغرافية مختلفة. أما إذا حدث أي تماس أو اتصال بينهما، تندلع الخلافات الدينية حول مدى صحة، ومن ثم شرعية أيٍّ من المنهجين، وهو الأمر الذي أدى إلى صراع بين الفريقين حيثما التقوا في أرض الميعاد. واحتد هذا الصراع مع تأسيس حزب شاس تحت قيادة الحاخام عوفاديا يوسف، والذي عمل وما زال يعمل على محاربة المنهج الأشكنازي الدخيل الذي نشأ في أوروبا، وإبداله بقيادة للمنهج الحقيقي لليهود، كما يعتقد الحاخام عوفاديا يوسف، ألا وهو منهج السفارديم.

المنهج: المعنى والوظيفة

يظهر مصطلح المنهج في التوراة بمفهوم السلوك[٩]، في حين يستخدم في التقاليد الحاخامية على أنه العرف. إذا ما تحدث الحاخامات عن المنهج، فهو في هذه الحالة يحمل ثلاث معانٍ مختلفة[١٠].

أولاً: يرمز بالمنهج لتلك الأعراف الدينية، التي سادت من خلال الممارسات العملية والتي ارتبطت بالهالاخا.

ثانيًا: نتحدث عن منهج ما محلي (منهاج هاماكوم) أي أحد الأعراف الدينية التي تقتصر صلاحيتها على منطقة جغرافية ما. أما إذا تحول المنهج المحلي إلى منهج عام، فيصبح الأمر مجالاً للصراع بين الحاخامات، وهو الأمر الذي تمت دراسته بصورة مستفيضة فيما يسمى بأدب المنهاجيم[١١].

ثالثًا: يرمز أيضًا بالمنهج للأعراف والتقاليد الدينية الخاصة بالمجتمعات اليهودية المختلفة التي تكونت على مدار التاريخ.

لذا فقد تكوَّن في أوروبا من جملة ما تكون منهج فرنسي وبولندي وألماني وروماني، في حين تكون من جملة ما تكون في البلاد العربية الإسلامية منهج عراقي ويمني ومغربي وفلسطيني.

واليوم يقف المنهجان ككتلتين في مقابل بعضهما، المنهج الأشكنازي والمنهج السفارديمي[١٢]. فإذا ما اعتمدنا على «المائدة المُعدة» على أنه كيان قانوني لكل اليهود المتدينين، نثبت تاريخيًّا، كما سيتضح على مدار هذا الفصل، أن المنهج البولندي قد تغلغل داخل العالم الأشكنازي وأصبح الآن هو الكيان الأساسي للمنهج الأشكنازي. وبنفس الطريقة حدد يهود فلسطين قبل قيام الدولة العبرية المنهج السفارديمي[١٣].

ويستنبط المنهاج أهميته من علاقته بالشريعة اليهودية. فالمناهج تشكل بجانب التوراة[١٤] والتلمود[١٥] أحد مصادر الهالاخا[١٦]. فالهالاخا عبارة عن مصطلح عام، يضم كامل النظام القانوني لليهودية، والتي يقر بصحتها كل اليهود المتدينين، ولكن مع ذلك لا يوجد اتفاق في الآراء بين الحاخامات عند تفسير قواعد الهالاخا. وقد أدى ذلك، إلى أن استخدام الهالاخا لدى مختلف المجتمعات اليهودية وغيرها قد ارتبط بسلطة الحاخام ومفهوم الهالاخا الخاص به. فإذا ما اختلف اثنان من الحاخامات حول الشريعة اليهودية، يكون الفصل للمنهاج. حتى وإن تعارض المنهج مع هالاخا أخرى، فيجب على الهالاخا أن تتراجع لإفساح المجال للمنهج. ففي هذه الحالة تطبق القاعدة المسماة (منهاج مفتيل هالاخا) أي المنهاج يعلو فوق الهالاخا[١٧]. وانطلاقًا من هذا الدور أصبح بإمكان المنهج إيجاد إجابات هالاخية عن أسئلة لا تتعلق بالهالاخا[١٨]. وبجانب هذين الدورين للمنهاج يمكنه أن يرفع أيضًا اختيارًا هالاخيًا.

لا يمكننا في هذا السياق مناقشة هذه الوظائف الثلاث للمنهاج بصورة لاهوتية، وإنما يجب علينا إبراز تصورات وأفكار الحاخامات حول مدى أهمية المنهاج في حياة اليهود المتدينين سواء في الماضي أو الحاضر.

اليهود في دار الإسلام

إن خروج العرب من سهول وصحارى شبه الجزيرة العربية إلى مناطق الشرق الأدنى وشمال إفريقيا في القرن السابع تحت راية الإسلام كان بداية لتغير وجهة التاريخ البشري. إذ إن الإسلام لم يأتِ ليغير حياة العرب ومن اتبعه فقط، وإنما أيضًا في حياة الشعوب الأخرى والأقليات التي كانت تعيش في تلك المناطق. في عصر الفتوحات الإسلامية تواصل المسلمون مع سكان العراق وسوريا ومصر وإيران ووسط آسيا وشمال إفريقيا

وإسبانيا وصقلية. وبذلك تكونت مراكز إسلامية شهدت ازدهارًا حضاريًّا واجتماعيًّا. وقد عاش في مثل هذه المراكز الحضارية مواطني شعوب ذات أديان ومذاهب مختلفة، ومن بينها اليهود.

لدى معظم الأطروحات التي تتناول موضوع اليهود في العالم الإسلامي دائمًا ما يظهر اتجاهان. أحدهما صورة وردية خيالية؛ حيث تُحمس أصحابها لفكرة المجتمع الإسلامي الذي يعيش فيه اليهود جنبًا إلى جنب مع المسلمين في عصر ذهبي للازدهار الحضاري والثقافي. ويبرز أصحاب هذا الرأي مراحل ومحطات تاريخية إسلامية معينة؛ كالقاهرة وبغداد والأندلس. أما الصورة الأخرى، والتي لاتقل وهمًا عن الأولى، فهي تصور حياة اليهود في المجتمعات الإسلامية على أنها الحياة في الجحيم. الصورة الأولى ذات الصبغة الرومانسية سوَّقها العديد من مفكرين يهود في أوروبا في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كرد منهم على اضطهاد أوروبا لهم ونمو العداء للسامية، فكانوا من خلال كتاباتهم عن سماحة الإسلام يفرون إلى عالم خيالي من جهة ومن جهة أخرى يقدمون مشروعًا بديلاً عن المشروع الأوروبي، وهو المشروع الأندلسي الذي عاش في إطاره أصحاب الديانات الثلاث في محبة ووئام.

هذه الأسطورة ابتدعها مفكرو القرن التاسع عشر اليهود بأوروبا مدفوعين ببطء عملية اندماجهم في المجتمع إبان عصر التحرر، وذلك جنبًا إلى جنب مع ما يسمى «بمفهوم البكاء السريع» للتاريخ اليهودي الأوروبي، والذي وفقًا له كانت الحياة في أوروبا المسيحية في العصور الوسطى عبارة عن سلسلة من المعاناة[١٩].

لذا فقد عمل كثير من مثقفين ذوي أصول يهودية على نشر صورة الوئام اليهودي – الإسلامي، والذي كان غائبًا في العلاقة بين أوروبا المسيحية ويهودها.

أما الاتجاه الآخر، فهو يرى أوضاع اليهود في دار الإسلام مماثلة لأوضاعهم في أوروبا، إن لم تكن أسوأ. هذه الصورة عمل على نشرها أصحاب الدعاية الصهيونية[٢٠]؛ لأن هذا الفكر إنما هو نتاج للعلماء من ذوي التوجه الصهيوني، الذين كانوا يرون العلاقات اليهودية العربية الإسلامية من وجهة نظر الصراع العربي الإسرائيلي. فصور وضع اليهود تحت الحكم الإسلامي بأنه سلسلة من الاضطهاد والمعاناة، عانى فيه اليهود الويل والثبور وعظائم الأمور.

أما الحقيقة فهي تقع بين هذين التوجهين، كما أنها تعد أكثر تعقيدًا وذات محاور متعددة. لم يكن «العالم الإسلامي» أبدًا كيانًا سياسيًّا واحدًا. فالخليفة في بغداد أو دمشق أو القسطنطينية كان يُجسد الوحدة السياسية للأمة الإسلامية، إلا أن أجزاءً عديدة لهذا الكيان قد مارست الحكم الذاتي إلى حدٍّ بعيد، ولم تعترف بالخليفة إلا بصورة شكلية فقط، وأحيانًا لم تعترف به من الأساس. أما وضع اليهود في الأقاليم الإسلامية فقد ارتبط بالعوامل السياسية والاقتصادية والدينية التي سادت في تلك المناطق. لذا فلم يكن ذلك بالأمر المستغرب أن يحظى اليهود في مصر الفاطمية بعصر ذهبي، في حين إن الطوائف اليهودية باليمن كان يتهددهم خطر الأسلمة الجبرية[٢١].

غير أن الفارق بين الوجود اليهودي في ظل راية الإسلام يختلف كثيرًا عنه في ظل الدولة المسيحية. وهذا يعود إلى تداخل العلاقة اللاهوتية بين الأديان الثلاث. فقد عرف التاريخ وجود تحديات مسيحية في مواجهة اليهودية وكذلك مواجهات فكرية بين المسلمين واليهود. إلا أن مقتضيات ونتائج هذا الجدل كانت دائمًا مختلفة. الرسول محمد وأتباعه لم يكونوا يهودًا ولم ينصهروا داخل مجتمع يهودي. فالإسلام لم يعتبر نفسه بمثابة فكرة «إسرائيل الحقيقية»، وإنما هو عبارة عن تعاليم تتسع لتشمل اليهودية وكذلك المسيحية. كما لم يبرز محمد نفسه بتاتًا على أنه المسيح أو ابن الله. وإنما كان فقط رسول الله. بالنسبة لليهود كان ذلك سببًا لرفض دعوته، إلا أنه رفض أقل حدة

من رفض اليهود للمسيحية. فالمسيحية كانت تشكل تحديًا لاهوتيًّا لليهودية، لا يمكن لليهود قبوله. فاليهودية وكذلك الإسلام على حدٍّ سواء قد أنكرا فكرة البنوة الإلهية للمسيح، ولم يقتنع كلٌّ منهما بأن العالم سوف يتم إنقاذه أو تحريره بواسطة المسيح. في الوقت الذي لم تذكر فيه اليهودية المسيح تمامًا، نجد أن القرآن قد ذكره باعتباره نبي الله، وأنه قد تعرض للاضطهاد من قبل اليهود وقد رفعه الله إليه. وبذلك لم يكن هناك في الإسلام تلك الصورة النمطية لليهودي الخائن للمسيح والذي باع دمه. كما تنتفي في الإسلام أيضًا عناصر المعاداة المسيحية لليهود: الاتهام بقتل الإله – وهو ما يُعد في الإسلام هرطقة غير منطقية وغير مقبولة – وما تبع ذلك من اضطهاد مسيحي ديني لليهود والخوف المسيحي من المؤامرات والسيطرة اليهودية والشك والإدانة بجرائم القتل الطقسية الشعائرية. ويمكن وصف سلوك المسلمين على مدى التاريخ الإسلامي على أنه لامبالاة وازدراء وتحقير من شأن اليهود، أي أنه بمثابة ازدراء غير مسيء وليس له قاعدة شرعية لاهوتية. وعليه فقد تمتع اليهود تحت السيادة الإسلامية بوضع اليهود باعتبارهم أهل الكتاب وأهل ذمة، لم يعرف الشرع الإسلامي، وبالتالي التاريخ الإسلامي اليهودي كقاتل للرب، وبالتالي عليه لعنة أبدية. لذا فلم يكن الأمر محض صدفة تاريخية أنه لم يكن هناك في التاريخ الأشكنازي – الأوروبي أي تعايش يهودي – مسيحي[٢٢].

نعم إن قضية الوجود اليهودي تحت مظلة الإسلام لا يمكن أن يبت فيها من خلال ثنائية «مضطهدين» أم «مُرفهين»؛ لأنها ثنائية نتاج لمواقف سياسية، وبالتالي تبعدنا عن النتاج المعرفي لبحث حياة اليهود في ظل الدولة الإسلامية. إن التعايش الإسلامي اليهودي فيما وراء الاضطهاد والرفاهية يشكل مثالاً قلما عرفه التاريخ البشري. ولتوضيح هذا المثال أعود بالقارئ إلى المستشرق الإنجليزي برنارد لويس؛ وهو مستشرق عليه كثير من اللغط في تناوله لقضايا العرب والمسلمين، إلا أن هذا لا ينفي مرجعيته كباحث ومؤرخ. أصدر لويس في عام ١٩٨٤ كتابًا عن اليهود في الحكم الإسلامي تحت عنوان «يهود

الإسلام»[٢٣]. أن نتحدث مع لويس عن يهود الإسلام هو أنسب تعبير لتوضيح علاقة اليهود بالإسلام، فهو تعايش انصهاري؛ جعل اليهود يتبنون اللغة العربية، ويكتبون بها إنتاجهم الأدبي، ويتبنون عادات وتقاليد عربية إسلامية تنساب في حياتهم اليومية وعقائدهم الدينية.

هذا التعايش اليهودي – العربي قد تداعى بتداعي ازدهار الحضارة الإسلامية. لعدة قرون، حتى عام ١٣٠٠ قبل الميلاد، ارتبطت الآداب الهلينستية ذات الاتجاهات الكونية في الإسلام بديناميكية العالم التجاري. لقد تكون مجتمع إسلامي شارك فيه غير المسلمين بنفس القدر تقريبًا. وأصبحت اللغة العربية لغة الطوائف اليهودية ولغة العلم والفلسفة والإدارة والاقتصاد وعلم اللاهوت. و لم تعد اللغة العربية لغة وطنية، وإنما أصبحت لغة حضارة بأكملها – مثلما كانت اللغة اللاتينية في أوروبا، على الرغم من أن اللاتينية كانت على صلة وثيقة بالكنيسة الكاثوليكية بصورة أكثر من اللغة العربية والإسلام. وانطلاقًا من هذا السبب أيضًا تمكن المسيحيون واليهود من خدمة هذه اللغة[٢٤]. فأعمال الأطباء أو الفلاسفة أو علماء الرياضة أو الفلك اليهود لم ينظر إليها من المفهوم القومي أو القومي – الديني على أنها أعمال يهودية. فهي لم تسعَ لإعلاء المكانة العربية – الإسلامية أو لإيجاد مكانة مميزة لليهود، وإنما كانت على الأرجح جزءًا من التعايش اليهودي – الإسلامي الشامل. هذا التعايش كان ممكنًا على الرغم من وضع اليهود كأهل ذمة داخل المجتمعات الإسلامية. كما أن وضع الذميين كان يتم استخدامه كمبرر لتردي وضع اليهود في العالم الإسلامي. على العكس من ذلك نجد أن الدراسات الحديثة، التي اهتمت بوضع اليهود في أوروبا المسيحية والشرق الإسلامي، تعتقد أن وضع اليهود كذميين سهلت لهم حدًّا من الحرية. وهذا أدى إلى أن اليهود السفارديم في العالم الإسلامي كانوا أكثر نشاطًا وإيجابية من اليهود الأشكناز الذين شكلوا الجانب السلبي فكريًّا من اليهود. بالنسبة للمؤرخ الإسرائيلي دافيد فسرستاين فإن هذا النشاط الخاص باليهود السفارديم

قد ظهر من خلال الكتابات في شتى أنواع المعرفة، ومن دونه كانت اليهودية كديانة في مواجهة الاندثار. لذا يتحدث فسرستاين عن «كيفية إنقاذ الإسلام لليهودية»[٢٥].

لم تقتصر التأثيرات المتبادلة بين اليهود والمسلمين بأية حال من الأحوال على مجالات العلم الدنيوية فقط، بل امتدت أيضًا للقواعد الدينية. يتشابه الإسلام مع اليهودية في نقاط كثيرة، وفي ذات الوقت يختلفان عن المسيحية. ويوجد بكل تأكيد تقارب شديد بين تصور اليهودية للهالاخا وبين الشريعة الإسلامية - والكلمتان تعنيان «الطريق» أو «الصراط». ونظرًا لأن الهالاخا، وهي الجزء المعياري للتعاليم الشفهية، كانت موجودة بالفعل قبل عدة قرون قبل الشريعة وقد نص عليها في التلمود، فإن التأثير قد انبعث من اليهودية نفسها. أما التطور اللاحق لقوانين ونظم اليهودية فهو يحمل الصبغة الإسلامية[٢٦].

إسبانيا: تأثير السفارديم في الأشكناز

في عصر ما بعد التلمود بين القرن السابع والقرن الثالث عشر عاش الجزء الأكبر والأكثر نشاطًا من الشعب اليهودي في مناطق السيادة الإسلامية. أما يهود أوروبا المسيحية، الأشكناز، فقد شكلوا أقلية غير ذات أهمية. وبغض النظر عن بعض الاستثناءات القليلة، فقد حدثت كل الأمور الهامة والإبداعية في حياة اليهود داخل البلدان الإسلامية: مما لا شك فيه أن اليهود الفرانكو - ألمان قد تأثروا بصفة عامة باليهود في إسبانيا وليس العكس. بهذه الكلمات يصف تسيملس العلاقة بين المجموعتين[٢٧].

لقد كان كلٌّ من الفاسي وابن ميمون شريكين متعاونَين ومبتدعَي التعايش اليهودي الإسلامي. أما أشكناز أوروبا فقد وجدوا أنفسهم في تبعية ثقافية ودينية لليهود في

المجتمعات الإسلامية الأكثر تقدمًا ورقيًّا والتي امتدت من إسبانيا المسلمة غربًا حتى العراق وإيران ووسط آسيا شرقًا[٢٨].

ودائمًا ما كان المناخ الليبرالي في إسبانيا يجتذب العلماء اليهود، مثلما كان الحال مع الحاخام إسحق بن يعقوب الفاسي، والذي كان تدوينه للهالاخا كما دونها في عمله (سيفر ها هالاخوت) أي كتاب القوانين الدينية، قد خلف أثرًا كبيرًا سواء في كتب القوانين الدينية الخاصة بالأشكناز أو في تلك الخاصة بالسفارديم. وكذلك أعمال ابن ميمون كانت تعكس الحياة الفكرية الروحية لليهود في إسبانيا. الحاخام أبو عمران موسى بن ميمون بن عبيد الله، المعروف في أوروبا بمايمونيديس وفي العالم اليهودي على أنه رمبم، لم يمد بيئته اليهودية بأعمال دينية فقط، وإنما أيضًا بأعمال فلسفية وقانونية وطبية ساعدت على التطور والتقدم بصفة عامة وليس لليهودية فقط. و لم يكن هناك أي زعيم روحي في العصر ما بعد التلمودي قد ترك مثل هذا التأثير في أعماله أو في الأجيال اللاحقة. على الرغم من النقد الذي لاحق أعماله[٢٩]، فإنه في النهاية – ربما بسبب سطوتها وسيطرتها غير المتنازع عليها على أنها تلمود وتدوين – قد تم قبول العديد من وجهات نظره[٣٠]. على كل حال فإن مختصر قوانين ابن ميمون ميشنا توراه، قد أثر في بيئته اليهودية وفي بيئة اللاحقين له. وبمختصر (قوانين الفاسي سيفر ها هالاخوت وميشناه توراة لابن ميمون) تم وضع الأساس لتقنين الهالاخا في العصر ما بعد التلمودي. هذا التقنين، الذي أقره العالم الأشكنازي وكذلك السفارديمي، كان نتاجًا لليهودية السفارديمية.

حتى بداية القرن الرابع عشر امتد وتغلغل تأثير إسبانيا حتى شمال العالم الأشكنازي. وقد ساعدت مؤلفات الفاسي[٣١] وابن ميمون على التطور الهالاخي في العالم الأشكنازي. وكان الحاخام إبراهام بن ديفيد يطالب تلاميذه بجنوب فرنسا في دراستهم بالمؤلفات السفارديمية ووضع المؤلفات الأشكنازية ضمن إطار أقل أهمية[٣٢]. أما

الحاخام موشي بن يعقوب حاخام في فرنسا، أحد كبار حاخامات القرن الثالث عشر، فقد اعتمد في مؤلفه الشهير الكتاب الكبير للوصايا، (سيفر متسفوت جادول) على ابن ميمون[٣٣]. وكذلك اعتمد الحاخام يعقوب بن يهودا؛ حاخام لندن الشهير في القرن الثالث عشر، وصاحب كتاب شجرة الحياة (ايتس حاييم) في أمور الشريعة، قد اعتمد كليةً أيضًا على موسى بن ميمون[٣٤]. أيضًا حاخام المدينة الألمانية روتنبرج، والمعروف باسم مائير بن باروخ الروتنبرجي (١٢١٥–١٢٩٣)، والتي تعد مدرسته من أهم المدارس الدينية في السياق الأشكنازي، كان قد فرض على طلابه دراسة كتاب (ميشناه توراة) لابن ميمون. وكذلك كان الحال في مدينة ألمانية أخرى، هي ريجنسبورج؛ حيث نجد الحاخام يهودا بن صمويل (١١٤٠– ١٢١٧) وأحد أهم حاخامات الأشكناز في القرن الثاني عشر، وصاحب كتاب أهل التقوى (سيفر هاخاسيديم)، ويعتمد في كتابه هذا اعتمادًا كليًّا على ابن ميمون[٣٥].

على العكس من شدة تأثير السفارديم في الأشكناز، نجد أن تأثير الأشكناز في السفارديم كان محدودًا للغاية. لذا يشكو الحاخام شلومو يتسحاكي (١٠٤٠–١١٠٥)، المعروف باسم راشي، أن أعماله غير معروفة للحاخامات السفارديم. وكذلك يدين الحاخام آشر الحاخامات السفارديم لعدم معرفتهم بالكُتّاب الأشكناز؛ مثل الحاخام جريشوم بن يهودا (٩٦٠– ١٠٤٠). ويشرح تسيملس تجاهل الحاخامات السفارديم للأعمال الأشكنازية على النحو التالي: «أن اليهود في إسبانيا كانوا ينظرون إلى أنفسهم على أنهم أكثر تميزًا عن إخوانهم في الشمال الأشكنازي»[٣٦]. كما يعتقد الحاخام السفارديمي إبراهيم بن داوود، صاحب كتاب الموروثات (سيفر هاكابلاه) أنه لا يوجد باستثناء الحاخام يعقوب بن مائير (١١٠٠– ١١٧١) أي حاخام أشكنازى آخر يستحق أن يقتبس من أعماله. أما موسى بن ميمون ذاته، فكان يؤمن أنه لا يمكن الثقة بيهود البلاد المسيحية فيما يتعلق بالأمور الهالاخية؛ نظرًا لأنهم يفتقدون للمعرفة والخبرة

للإدلاء بدلوهم في مثل هذه الأمور؛ نظرًا للظروف المعيشية الصعبة التي يعيشونها في بلاد المسيحيين[٣٧].

وإيجازًا لما سبق، فيمكن أن نلاحظ أن حقبة العصر ما بعد التلمودي حتى بداية القرن الثالث عشر كانت حقبة كان فيها السفارديم هم المانحون للعلم والمعرفة، في حين كان الأشكناز هم المتلقون[٣٨].

المواجهة: الأشريديون وتأثيرهم في العلاقات السفارديمية-الأشكنازية

يمثل عام ١٣٠٤ نقطة التحول في العلاقات بين الأشكناز والسفارديم. وقد تجاوز اليهود السفارديم بالفعل قمة التطور الديني والحضاري. وعلى عكس الوضع في إسبانيا المسلمة كان وضع اليهود الأشكناز في أوروبا المسيحية؛ حيث عانى الأشكناز الملاحقة والطرد والاضطهاد والنهب والتدمير المستمر للأحياء اليهودية، والقهر المتعمد أو المصادرة المتكررة للممتلكات اليهودية في بلاد الأشكناز. كل هذه العوامل حالت دون نمو وتطور حياة اليهود في أوروبا المسيحية[٣٨].

هذا الوضع غير المحتمل لليهود في أوروبا بصفة عامة وفي ألمانيا بصفة خاصة هو ما دفع أحد أهم حاخامات اليهودية الأشكنازية إلى ترك ألمانيا والاستقرار في سفاراد بإسبانيا[٤٠]: في عام ١٣٠٣ وكنتيجة لهذه التعديات المتصاعدة المعادية لليهود، غادر الحاخام الألماني المولد آشر بن ياخيل ألمانيا بكامل عائلته. وبعد رحلة طويلة عبر فرنسا توجه إلى إسبانيا؛ حيث استقر عام ١٣٠٤ في توليدو[٤١]. وفي توليدو واجه الحاخام آشر موقفًا كاختبار، فقد طالبه حاخامات توليدو من السفارديم بالتوقيع على ورقة يتضمن محتواها آراء اليهود حول إدانة العلوم الدينية والفلسفة المعادية لوجهات نظرهم. ونجح الحاخام آشر في تكوين علاقات طيبة مع الطوائف اليهودية الكثيرة والمتعددة في توليدو.

وسرعان ما تمتع هذا الحاخام الألماني بالاحترام والشعبية حتى إنه بعد فترة وجيزة قد عين حاخام الكنيسة الكبير في توليدو. وبالإضافة لذلك فقد تولى الحاخام آشر إدارة إحدى المدارس التلمودية، كما تولى مهمة الفصل والقضاء في المسائل الدينية. وقد كرس الحاخام آشر مدرسته الدينية للدراسات التلمودية التي كادت تنقرض تمامًا في عهده في إسبانيا؛ حيث اتجه إلى دراسة الأجزاء الهالاخية فقط من التلمود. وقد اجتذبت شهرته العديد من الطلاب الذين توافدوا عليه من إسبانيا وفرنسا وألمانيا وبوهيميا وكذلك من روسيا.

أما أسمى وأجل أهداف الحاخام آشر فكان محاولة رأب الاختلافات الدينية بين الأشكناز والسفارديم. لذا فقد استغل كل علمه الديني وسلطته الدينية المعترف بها سواء من الطوائف الأشكنازية أو من الطوائف السفارديمية لمحاولة توحيد والدمج بين المنهجين. ولتحقيق هذا الهدف فقد اتبع مبدأ الوسطية والتصالح.

أما الهيئة القضائية، والتي كان الحاخام آشر هو رئيسها، فقد كانت تتكون من ذوي سلطة حاخامية وقضائية رفيعة الشأن. وقد تجاوزت أحكامه الهالاخية حدود توليدو لتشمل كل أنحاء قشتالة الإسبانية. كما تبعت الطوائف في منطقة قرطبة وإشبيلية وما يجاورها أحكام الحاخام آشر. كذلك تمكن الحاخام آشر من الفصل في العديد من الأحوال القضائية التي بقيت سابقًا لسنوات طويلة بدون حسم داخل أروقة المحاكم. و لم يعتمد الحاخام آشر بأية حال من الأحوال في أحكامه القضائية على المنهج الأشكنازي فقط. وإنما كانت قراراته تعتمد على المنهجين. لذا فقد كانت أحكامه الدينية بمثابة «القانون» سواء للأشكناز أو للسفارديم.

ومن خلال دوره كعالم في مدرسته الدينية الخاصة به، أعاد الحاخام آشر إحياء الاهتمام مجددًا بالتلمود، والذي كان قد أهمل منذ أعمال الفاسي وابن ميمون. وبذلك

أدخل الحاخام آشر الدراسات التلمودية، تسفوت، أي التفسير التلمودي، إلى المدارس الأشكنازية الخاصة في إسبانيا[٤٢]. وقد جمع الحاخام آشر محاضراته في مؤلفه (إضافات الحاخام آشر). بجـانب هذا كان للحاخام آشر باع في الفقه التشريعي، فألف (أحكام الفاسي) وكذلك (فتاوى آشر). أما فيما يخص مسائل الفقه، فقد عمل الحـاخـام آشـر على الموافقة بين اليهوديتين، السفاردية والأشكنازية، فنزاه في كتابه (فتاوى آشر) يطرح الآراء الدينية للأشكناز، خاصة تلك الخاصة بأستاذه الحاخام التي تعلمها على يدي أستاذه الحاخام مائير بن باروخ الروتينبرجي، وكذلك الآراء السفاردية للحاخام الفاسي والحاخام ابن ميمون؛ حيث تم التعامل مع آراء الحاخامات الثلاثة بصورة نقدية مع تعليق من الحاخام آشر. وكانت تعليقاته تلك تهدف إلى محاولة إيجاد حل وسط بين الآراء الأشكنازية للحاخام مائير والمرجعية السفارديمية للحاخامين الفاسي وابن ميمون. وعليه فقد أصبح الحاخام آشر بمثابة السلطة الوسطية لليهود الإسبان والألمان، الذين كثيرًا ما استفاد من قراراتهم كدليل في الحياة العملية[٤٣].

ويتضح من حياة الحاخام آشر أنه كان أول حاخام من عصر ما بعد التلمود اهتم بالتوفيق بين الأشكناز والسفارديم من خلال محاولته توحيد المنهجين. وقد أشارت الدراسات السابقة حول الحاخام آشر إلى أنه كان يستخدم في أحكامه المنهج الأشكنازي وكذلك السفارديمي، إلا أن هذه الدراسات قد أنكرت القصد العميق للحاخام آشر[٤٤]. من خلال سياسة التوفيق تلك أراد الحاخام آشر الوصول إلى نوع من المصالحة بين المنهجين. إلا أن هذا الأمر لم يكن بالشيء الهين، ولكنه كان يتطلب كثيرًا من الجهد والصبر. لذا ففي بداية عهده في إسبانيا دخل في صراع مع الحاخامات السفارديم في توليدو، حينما تعلق الأمر بالقرارات الهالاخية. ولكن مع ذلك فقد كان للحاخام آشر ميزة في مواجهة الحاخامات السفارديم: ففي الوقت الذي تمرس فيه الحاخام آشر بالمنهج الأشكنازي في ألمانيا وفرنسا وبالمنهج السفارديمي في إسبانيا، استند الحاخامات السفارديم على المنهج

السفارديمي فقط المعروف لهم. هؤلاء الحاخامات السفارديم، الذين اهتموا بالإضافة لذلك بالدراسات التلمودية كانوا يعرفون الفاسي وابن ميمون؛ أما العلماء اليهود الأشكناز فلم يعرفوا عنهم شيئًا يذكر. لذت فقد كان لزامًا على الحاخام آشر عند مخاطبته لأحد الزملاء من قرطبة أن يبدأ بإخباره عن مثل هؤلاء العلماء: «لقد كان هناك في يوم ما في بلادنا عالم يسمى الحاخام جريشوم...»[٤٥]. هذه الميزة التي توافرت لآشر؛ من حيث إلمامه بالمنهجين، مكنته من تسوية الاختلافات بين الأشكناز والسفارديم. ولإتقان ذلك كان الأمر يتطلب الاستعداد والقدرة على التوفيق. لذا فقد كان لزامًا على الحاخام آشر قبول إلقاء أحد أدعية التبرك، والذي يعتبر من وجهة النظر الأشكنازية غير مقبول أو مباح فقط من أجل الحفاظ على السلام، ولأجل ذلك يصبح من الأفضل التنازل والتخلي عن المنهج التقليدي القديم[٤٦]. وفي ذات الوقت تمكن من إقناع الحاخامات السفارديم من الأخذ باتجاهات المنهج الأشكنازي. وبذلك تمكن من إقناع الحاخامات السفارديم:

أنا أتمسك فقط بموروثات آبائي، علماء ألمانيا، الذين ورثوا التعاليم عن آبائهم من عصر تدمير المعبد؛ لأنها أكثر مصداقية من سكان هذه البلاد «إسبانيا»[٤٧].

وبذلك يمكننا أن نزعم بحق أن الحاخام آشر كان رجل التوفيق والتوافق: فإذا ما أقنعه الحاخامات السفارديم، فإنه في هذه الحالة يأخذ بمنهجهم ويترك منهجه الألماني؛ أما إذا ما كانت لديه الأدلة والحجج الأقوى والأفضل، ففي هذه الحالة يتنازل زملاؤه السفارديم عن منهجهم ويأخذون بمنهجه الألماني. أما إذا كان من الصعب تحديد أي المنهجين هو الأصح والأفضل، ففي هذه الحالة يأخذ بالمنهجين، السفارديمي والأشكنازي، ولا يفرض على أحد اتباع رأيه[٤٨].

في حياة الحاخام آشر كان هناك ضرورة تاريخية لتقنين الهالاخا. ولكن مع ذلك لم يتمكن الحاخام آشر من سد النقص الموجود في القانون اليهودي. كان يحاول الوصول

لنوع من الاتحاد والدمج بين الأشكنازية والسفارديمية. وقد كان الحاخام آشر على دراية تامة أن هذا الدمج يجب أن يتم على مستويين: المستوى النظري ومستوى الممارسة. ولتحقيق هذا الأمر على المستوى النظري كان يعني للحاخام آشر ضرورة إبراز وتوضيح للعلماء مدى الحاجة الملحة والضرورة الخاصة بتقنين الهالاخا. أما على المستوى الثاني فيجب تأليف وإعداد خلاصة وافية تتضمن المبادئ الأساسية لقوانين الحياة اليومية اليهودية وفقًا للهالاخا. لقد وهب الحاخام آشر كل حياته وكل طاقاته من أجل دمج الأسس النظرية مع أحدث نتائج الدراسات التلمودية آنذاك لخلق أساس لممارسة الهالاخا. إلا أن مؤلفه هذا لم يكن قانونًا من الناحية العملية، وإنما كان بمثابة الأساس العلمي لغيره من الأعمال. ومن حيث الممارسة لم يكن مؤلف الحاخام آشر مناسبًا أو متوافقًا؛ لأنه من يريد اتباع الآراء الخاصة بالحاخام آشر يجب عليه من البداية أن يلم إلمامًا تامًّا بكامل التلمود، ومن ثم بالتراث الأشكنازي. لذا فإن الدراسة المنتظمة لموضوع (الهالاخا للممارسة) قد أصبحت أحد متطلبات العصر، وقد أخذ أحد أبنائه على عاتقه القيام بهذا الدور؛ وهو الحاخام يعقوب بن آشر[٤٩].

فر يعقوب المولود في ألمانيا عام ١٢٦٩ مع والده إلى إسبانيا في عام ١٣٠٣؛ حيث استقر بهم المكان في توليدو. وقد حصل يعقوب على تعليم ديني سواء في ألمانيا أو في إسبانيا. لذا كان الحاخام يعقوب على دراية تامة بالمنهجين. وقد أشرك الحاخام آشر ابنه الحاخام يعقوب معه في أمنية الدمج بين المنهج الأشكنازي والمنهج السفارديمي.

وقد كان للحاخام آشر أسباب وجيهة لتقنين الهالاخا، لذلك فقد أخذ الحاخام يعقوب على عاتقه القيام بمثل هذا العمل العظيم. إن الظروف السيئة المعاكسة التي واجهها اليهود جعلت دراسة التلمود أمرًا عسيرًا ليس فقط على الشعب اليهودي، وإنما أيضًا على الحاخامات والقضاة، مما أدى إلى انتشار جهل شديد بالهالاخا في الأوساط اليهودية.

على الرغم من أن الحاخام يعقوب قد نشأ على أساليب التعليم غير النظامية ولكنها في ذات الوقت تعلم التفاسير التلمودية وهو علم يحث على الدقة المتناهية، كما تعلم أيضًا كتب القوانين الخاصة بالأشكناز، فإنه سرعان ما مال في إسبانيا للمدرسة العلمية النظامية الخاصة بابن ميمون حتى إنه قد ابتعد وتحول عن الاتجاه الخاص بوالده في الشأن التشريعي. فاتفق مع ابن ميمون، أكبر وأهم منهجي للهالاخا، على الإعراض عن الأسلوب الجدلي. وكصاحب شكل جديد للتقنين لم يكن على الحاخام يعقوب الكفاح والجهاد مثل من سبقوه في هذا المجال. فهو لم يكن في الأساس واعظًا أو ناشرًا لأفكاره مثل ابن ميمون، ومن ثم فهو لم يحتج إلى الحصول على إقرار للقوانين التي دونها أو لآرائه، فالإقرار قد حصلت عليه هذه الأفكار بالفعل؛ حيث أنشأها آشر بن يخيل. جل ما كان يحتاجه الحاخام يعقوب هو نشر نتائج دراسات وأبحاث الهالاخا الخاصة بالسلطة الدينية المعترف بها وبوالده بين العامة والعلماء، و لم يكن ذلك ممكنًا إلا من خلال مؤلف عام وشامل ومختصر عن الهالاخا.

لقد وضع الحاخام يعقوب منذ وقت مبكر خطة كتابة مؤلفه هذا، إلا أن الإعداد لهذا العمل قد استغرق منه وقتًا كثيرًا، حتى إنه لم يتمكن من تحقيق حلم صباه إلا في عمر الستين. وقد أطلق على عمله هذا اسم كتاب الصفوف الأربعة (سيفر هاتوريم). وبمؤلفه تمكن الحاخام يعقوب من تقديم كتيب للقوانين الدينية للممارسة الهالاخية، و لم يحاول مثل ابن ميمون جعل كتاب القوانين الخاص به في الحال بمثابة كتاب تعليمي للهالاخا. لم يتخلَّ الحاخام يعقوب عن الأمل في إمكانية إحلال كيان تشريعي – مثلما فعل ابن ميمون – حتى إن كان بدون علم تلمودي في مجال «التعاليم الشفهية». لذا فقد تجاهل كل ما لم يكن ذا تأثير على الممارسات التشريعية الدينية في المنفى، و لم يثقل مؤلفه بالأبحاث العلمية التي لاتصلح سوى للكتب العلمية وليس للمؤلفات التشريعية.

وقد قسم الحاخام يعقوب مؤلفه (سيفر هاتوريم) أي «الصفوف الأربعة» إلى أربعة مجلدات: المجلد الأول (أوريح حاييم) أي أسلوب الحياة، وكان يتضمن مقالات عن المعاملات في أيام السبت وفي الأعياد والإجازات. في هذا الجزء اعتمد الحاخام يعقوب إلى حد بعيد على المصادر الأشكنازية الألمانية والفرنسية. المجلد الثاني (يوريه داعاه) أي «تعليم المعرفة»، وكان يحتوي أساسًا على مقالات لتنظيم قواعد الحياة اليومية. كما يحتوي على قوانين الحلال والحرام من الطعام. وفي هذا المجلد اعتمد الحاخام يعقوب على الحاخام السفاردي سليمان بن إدريس. أما في المجلد الثالث (ابين ها عيزر) أي «حجر المساعدة»، والمجلد الرابع (حوشين هامشبات) أي «درع الصدر الخاص بالحقوق»، فقد تناول دراسة الشرع اليهودي. وهنا أيضًا اعتمد الحاخام يعقوب إلى حدٍّ بعيد على الحاخامات السفارديم، خاصة ابن ميمون.

وتكمن أهمية «الصفوف الأربعة» في أنه عبارة عن كتاب تشريعي يهدف إلى توحيد العالم اليهودي آنذاك، لأن وحدة اليهودية تقوم على وحدة القوانين، بمعنى وجود كتاب تشريعي واحد يقرأه كل الشعب اليهودي وهو ما يمثله (سيفر هاتوريم). وبذلك تميز الحاخام يعقوب بإضافة خاصة جمعت ووحدت في ذات الوقت بين دقة علم علماء التشريع الألمان وبراعة المفسرين مع أساليب الفكر الفلسفية للإسبان، وبذلك حقق هدفه المتمثل في الوصول إلى نوع من الوحدة بين مدارس الهالاخا الألمانية – الفرنسية أي الأشكنازية من جهة، والإسبانية أي السفارديمية من جهة أخرى. في الوقت الذي كانت فيه كل كتب التشريع السابقة تتطبع بصورة أو بأخرى متأثرة بشخصية بلد المؤلف، أي أنها تحمل طابع البلد نفسها، ولذلك فهي لا تحصل في الغالب على الإقرار والقبول إلا في ذلك البلد. هنا على العكس نجد أن الحاخام يعقوب قد تمكن من إيجاد كتاب تشريعي يعتمد على المنهجيين الأشكنازي والسفاردي[٥٠].

إلا أن تلك الوحدة لم تدم طويلًا؛ إذ إن يهود إسبانيا كمسلميها كانوا على شفا كارثة، ألا وهي طرد اليهود والمسلمين من بلاد الإسبان، ومع انتهاء العهد الإسلامي تشتت اليهود وعليه فقد انتهى التواصل بين الأشكناز والسفارديم وعليه فقد توقفت محاولات التقريب بين الفريقين من أجل تقنين تشريعي واحد للفريقين. ومع نهاية الأندلس وبداية رحلة جديدة من الشتات اليهودي، انتقل الحاخامات الأشكناز إلى الشمال الأوروبي، وخاصة بولندا، وانتقل حاخامات السفارديم إلى مخالف البلاد الإسلامية خاصة القسطنطينية ومصر.

المراكز الدينية الجديدة: الدولة العثمانية وبولندا

بطرد اليهود من إسبانيا بدأ تشتت السفارديم مع سقوط إسبانيا تحت الحكم الأوروبي الكاثوليكي، تشتت اليهود بين بلاد المسيحية والإسلام. فتكونت مراكز جديدة لليهودية السفارديمية في شمال إفريقيا، وإيطاليا، ولاحقًا أيضًا في هولندا، لكن ولعل أهمها ذلك الشتات اليهودي في ربوع الدولة العثمانية. لقد منحت الدولة العثمانية التي نعمت آنذاك بالازدهار الاقتصادي والعسكري والحضاري اليهود المطرودين من إسبانيا، وكذلك اليهود الأشكناز المضطهدين في غرب ووسط أوروبا، موطنًا جديدًا. لقد أصدر السلطان محمد الثاني في مملكته البيان التالي:

أصغوا إليَّ، يا سلالة اليهود، الذين يعيشون في بلادي! إذا أراد كل واحد منكم أن يدعو بني جلدته للحياة في القسطنطينية، فاعلموا أن فيها ملاذًا وبيتًا للفارين منكم[٥١].

مثلما فعل من قبل مسلمو إسبانيا، منح الآن المسلمون في الدولة العثمانية اليهود الحماية وحرية الحركة والتنقل[٥٢]. حرية الحركة تلك التي امتدت لجميع مجالات الحياة دفعت أيضًا الحاخام فرنسي الأصل إسحق سارفاتي إلى التوجه للقسطنطينية[٥٣]. من هناك

تبادل الحاخام سافارتي خطابات مع إخوته في العقيدة من الأشكناز في ألمانيا وبولندا والمجر، داعيهم للحضور إلى الدولة العثمانية.

لقد سمعت عن المحنة الشديدة التي تعرض لها إخوتنا في ألمانيا من العنف والطرد، والتي تحدث يوميًّا في كل المدن ولا يرى لها نهاية... لذا فأنا أعتقد بضرورة التوجه إلى تركيا، تلك الدولة ذات الوفرة والترف، فيها تنتظركم راحة البال والخلاص الإلهي. فتركيا هي أكثر الطرق جدوى وأمانًا للقدس والتي يستخدمها يوميًّا جحافل التجار المسلمين واليهود. فلا تترددوا ولا تتأخروا! التنفس «الحياة» هنا أكثر سهولة من ألمانيا والبلدان المجاورة. هناك في ألمانيا يتعرض اليهود للاضطهاد. فلا يسمح لليهود بمزاولة الأعمال، ولا يأمن التاجر اليهودي على محله. فلا تتكاسلوا! ضعوا أنفسكم على الطريق واحصلوا على البلد التي أورثكم الله إياها؛ لأن اليوم يقترب، اليوم الذي سوف تزدهر فيه إسرائيل، وسوف يتم تجميع هؤلاء الذين يقبعون في البلدان الألمانية ويختفون في الأراضي الفرنسية ليركعوا على جبل القدس المقدس أمام الله[٥٤].

كان لهذا الخطاب الأثر الكبير في الأوساط اليهودية في المدن الأوروبية، فهرع كثير من الأشكناز لتلبية هذا النداء[٥٥]. وبذلك تكون في النصف الثاني من القرن الخامس عشر في القسطنطينية بجانب اليهود القدامى المستقرين هناك طائفة سفارديمية وأخرى أشكنازية[٥٦].

في الوقت الذي كانت فيه حالة اليهود في ألمانيا تزداد سوءًا، وجد يهود ألمانيا بجانب الدولة العثمانية ملاذًا جديدًا يتمثل في بولندا. وعليه فقد صاحبت الهجرة إلى الدولة العثمانية، هجرة يهودية إلى بولندا، وعليه فقد انتقلت المراكز والمدارس الدينية الكبرى في القرن الخامس والقرن السادس عشر من إسبانيا إلى الدولة العثمانية ومن ألمانيا إلى بولندا[٥٧]. من هذين المركزين، السفارديمي في الدولة العثمانية والأشكنازي في

بولندا، جاء عالمان كان لهما أكبر الأثر على العلاقة بين السفارديم والأشكناز حتى الوقت الحالي. يدور الأمر حول الحاخام السفارديمي يوسف كارو بن افرايم كارو والشهير بالحاخام يوسف كارو (١٤٨٨- ١٥٧٥)، والحاخام البولندي، موشي بن يسرائيل ايسرليس والمعروف اختصارًا بالحاخام ايسرليس (١٥٢٠ -١٥٧٢).

الحاخام يوسف كارو

أحد أهم حاخامات ورموز اليهودية السفارديمية للقرن السادس عشر كان الحاخام يوسف بن إبراهام بن كارو (١٤٨٨ – ١٥٧٥) والذي كان يعرف أيضًا بـ سيدنا. ولد الحاخام كارو في توليدو بشبه جزيرة أيبيريا عام ١٤٨٨. بعد تشتت طويل استقر والداه في تركيا؛ حيث اتجه يوسف في سالونيك، أدرنة ونيكوبوليس بحماس الشباب للدراسة التلمودية والحاخامية، وقد لفت الأنظار بنبوغه. على الرغم من أن يوسف وهو ابن السنوات الأربع لم يعِ طرد اليهود من إسبانيا، فإنه قد تأثر بذلك بشدة من خلال والديه ومن خلال القصص التي سمعها من بيئته ومحيطه. ولاحقًا حينما أصبح حاخامًا كان شديد القلق من أن تفقد دراسة التوراة أهميتها كنتيجة لتشتت اليهود السفارديم والأشكناز، وأن انقسام اليهود إلى فرقتين من سفارديم وأشكناز، قد يعقبه انقسامات أخرى بين بني اليهود[٥٨]. ولذلك أخذ الحاخام كارو على عاتقه القيام بعمل هام، نكاد أن نجزم بأنه قد شارك في الحفاظ على التواجد اليهودي من خطر الانصهار في النحل والأمم المختلفة، فقد قرر فحص جميع التشريعات الحاخامية عبر كل الحقب حتى ذلك العصر ومقارنتها بالمصادر الأصلية القديمة وتقديم منهجية تنظيمية جديدة.

وقد تمتع هذا الحاخام بذاكرة غير معتادة وقدرة فهم واستيعاب نادرة حتى يتمكن من تتبع كل حكمة وتشريع من حكم وتشريعات الكتاب المقدس على حدة، وذلك

من خلال استخداماتها والتفكر وموازنة كل المعاني والاختيارات التي ارتبطت بها وتراكمت عليها على مدار القرون الطويلة. وكثيرًا ما كان يحاول رصد الاختلافات في آراء حاخامات الفرق اليهودية المختلفة وتحقيق التوازن فيما بينها. وفي هذه الظروف الصعبة اعتمد الحاخام كارو على ثلاثة من زملائه الحاخامات، الذين يعدون من أهم وأكبر السلطات اليهودية السفارديمية والأشكنازية ليكونوا بالنسبة له بمثابة هيئة التحكيم، وهم الحاخام الفاسي، والحاخام ابن ميمون، والحاخام آشر. فاعتبر الملزم له هو الأمر الذي اجتمع عليه على الأقل اثنان من حاخامات الهالاخا اليهودية الثلاث. لقد عكف الحاخام كارو عشرين عامًا على هذا المؤلف الكبير، والذي لم ينته منه إلا في فلسطين.

في فلسطين، استقر الحاخام كارو في صفد؛ حيث درس لدى الحاخام يعقوب بيراب (١٤٧٤-١٥٤٦). لقد اكتسب الحاخام كارو من معلمه الحاخام بيراب وعيًا قياديًّا وقدرة على تحمل المسئولية أهلته إلى تولي قيادة الطوائف اليهودية في صفد بعد وفاة الحاخام بيراب. ومما ذكر عن الحاخام كارو هو أنه كان يمتلك قوى خارقة على حفظ نصوص التراث الفقهي. ولقد اقتنع كارو بنفسه بذلك، حتى إنه كان يحلم ليلاً «بروح التوراة». وقد تجسدت له في صورة راعٍ أو قائد روحي يساعده في اتخاذ الصحيح من الأحكام. وفي ذات الوقت اعتبر كاروٍ بمثابة أهم مرجعية دينية في المجال الهالاخي. وكان الحاخام كارو يجسد في ذات الوقت المتصوف والمفكر الهالاخي – التلمودي الضليع صاحب المنطق. أما مؤلفه الذي قام به إبان مكوثه في تركيا، والذي أخذ شكل تفسير للتوراة، فقد أطلق عليه اسم «بيت يوسف». وقد ظهر بيت يوسف فيما بين عام ١٥٥١ وعام ١٥٥٩ في البندقية على شكل تعليقات نقدية للمؤلَّف ذي المجلدات الأربعة.

كان بيت يوسف يمثل عملاً اهتم فيه الحاخام يوسف بتوحيد والدمج بين المنهج الأشكنازي والسفارديمي. وبذلك كان بيت يوسف بمثابة دراسة نقدية للكتابات

السفارديمية والأشكنازية على هيئة كتاب تشريعي للعلماء. من خلال طابعه العلمي– اللاهوتي لم يكن بيت يوسف مناسبًا للسواد الأعظم من الشعب اليهودي. و لم يكن هذا العمل النقدي مخصصًا للمرجعية الهالاخية، التي كان دورها ينحصر في إرشاد جموع اليهود – سواء السفارديم أو الأشكناز – في حياتهم اليومية. كما استشعر الحاخام يوسف ضرورة تأليف كتاب يعمل على تنظيم حياة اليهود وفقًا للهالاخا. وهو كتاب يمكن أن يجد فيه اليهود الإجابات الدينية لمختلف مجالات الحياة اليومية. ومن أجل هذا الغرض قام الحاخام كارو بعمل إعادة صياغة شاملة لمؤلفه بيت يوسف؛ حيث أحل الجانب التطبيقي العملي محل الجزء العلمي الذي حذفه. وبذلك تكونت مدونة صغيرة على كتاب مرجعي أطلق عليه المؤلف المسمى (شولحان عاروخ) أي «الطاولة المعداة».

ويرى بعض الكتاب في إعادة تعديل وتنظيم بيت يوسف في «الطاولة المعداة» نتاج المعرفة اللاحقة للحاخام كارو، من خلال محاولته التوجه لجموع اليهود وليس للحاخامات فقط[٥٩]. ونرى أن الحاخام يوسف قد أدرك أن توحيد المنهجين السفارديمي والأشكنازي يجب أن يتم تنفيذه على مستويين، المستوى الأول مستوى العلماء من الحاخامات، أما المستوى الثاني فهو المستوى الشعبي. وهو ما يمكن إثباته من خلال أنه على الرغم من الانتقادات الأولية سواء من داخل صفوفه أو من جانب الحاخامات الأشكناز فإنه لم ينأَ أو يبتعد الحاخام كارو عن بيت يوسف. لقد كان الحاخام كارو مهمومًا بمستقبل اليهودية؛ حيث كان يخشى من انقسام وتفتت اليهود ليس فقط إلى أشكناز وسفارديم، ولكنه وصل إلى رأي، أنه كان هناك خطر قائم أن يحدث داخل اليهودية السفارديمية والأشكنازية نفسها انقسامات وخلافات تؤدي إلى مزيد من التفتت. وكان يحدوه الأمل في حماية اليهود من الانقسام، وبالتالي الاندثار وعليه فقد قام بتأليف «المائدة المعداة».

لقد اعتمد الحاخام كارو في «بيت يوسف» وكذلك في «المائدة المعداة» إلى حدٍّ كبير على كتاب الحاخام يعقوب بن آشر (سيفر هاتوريم)، مع الفارق أن كتاب «المائدة المعداة» جاء أكثر دقة وتحديدًا. وبدلاً من المقارنات والتحليلات النظرية المفصلة لمدونات وآراء الحاخامات، اشتمل كتاب «المائدة المعداة» على القوانين والآراء الجديدة منذ (سيفر هاتوريم) والتي لم يلتفت إليها مدونو العصور السابقة، أو التي تم سنها على مدار القرنين السابقين.

ويمكننا أن نوضح نوعًا من المحاكاة بين الحاخام كارو والحاخام آشر، فيما يخص محاولاتهما لتجميع صف اليهود تحت لواء تشريعي واحد. الحاخام يعقوب، ابن الحاخام آشر ومؤلف (سيفر هاتوريم)، مثلما أوضحنا من قبل، قد اتبع في منهجه بصورة تامة أسلوب والده والذي كان يسعى إلى الوحدة والدمج بين الأشكناز والسفارديم. ولعل الشتات من إسبانيا أحيا شعور أهمية توحيد اليهود تحت شريعة واحدة، وهو ما يفسر الانتشار والشعبية التي حظي بهما (سيفر هاتوريم) في حياة الحاخام كارو سواء من الجانب الأشكنازي أو الجانب السفارديمي[٦٠]. إن اعتماد «المائدة المعداة» على (سيفر هاتوريم) يمكن أن يُنظر إليه باعتباره محاولة لتحقيق فكرة توحيد الشريعة اليهودية الواحدة، وهو الأمر الذي كان يهدف إليه الحاخام آشر في توليدو وسعى الحاخام كارو بمؤلفه إلى تحقيقه. وبذلك يصل تسيملس إلى النتيجة التالية: «في الوقت الذي يعرض فيه لدمج منهجين، يهدف كتاب «المائدة المعداة» إلى منهج واحد موحد»[٦١].

ونظرًا لأن هدف الحاخام كارو كان توحيد المنهجين السفارديمي والأشكنازي، فقد تبع في مؤلفه مبدأ التوفيق والوسطية. لذا فقد اعترف الحاخام كارو أن كبيرَي أئمة اليهودية السفارديمية هما الحاخام الفاسي والحاخام ابن ميمون، وكبير أئمة اليهودية الأشكنازية هو الحاخام آشر، باعتبارهم المرجعية الوحيدة لليهودية الموحدة. وأهم ما يلفت الانتباه في مؤلف كارو هو التأكيد على المنهج اليهودي. في حين إنه في أعمال

أخرى يعرض الحاخام يعقوب للآراء السفارديمية في مقابل الآراء الأشكنازية؛ بحيث يمكن لليهودي السفارديمي أو الأشكنازي على الفور تحديد أي الاختيارات يريد أن يتبع، لذا فقد حرص الحاخام كارو، على عرض قراراته من منظور المنهجين[٦٢]. ولم يأخذ الحاخام كارو في «بيت يوسف» و«المائدة المعداة» – بأية حال من الأحوال – في الاعتبار المبادئ الهالاخية من وجهة النظر السفارديمية والمنهج الديني لليهودية السفارديمية فقط، وإنما كثيرًا ما كان يقتبس من رجال الدين الأشكناز من فرنسا وألمانيا. وفي كثير من المواضع كان يحبذ ويميل إلى المنهج الأشكنازي في مقابل المنهج السفارديمي. لذلك يرى الحاخام يوسف بن لاب أن الحاخام كارو «قد اعتمد كثيرًا على العادات القديمة للأشكناز التي اتبعها الحاخامات الألمان والفرنسيون وليس على هؤلاء المعتمدين على المنهج السفارديمي»[٦٣]، وبذلك فهو قد اقتبس في مواضع عديدة من عمله من المنهج الأشكنازي. أما في المواضع التي شهدت اختلافًا في الآراء بين هؤلاء العلماء الثلاثة الفاسي، وابن ميمون، وآشر، فقد تبع فيها الحاخام كارو الأغلبية، بمعنى إذا ما اختلف الفاسي وابن ميمون وآشر في موضع ما، فإنه في هذه الحالة يتبع رأي الاثنين اللذين يتفقان في الرأي حول موضع الخلاف. فإذا ما وصل الحاخام كارو لقرار وفق مبدأ الأغلبية، فهو حينئذ يتحدث عن المنهج اليهودي، الذي لا بد آنذاك أن يكون ملزمًا للسفارديم وكذلك للأشكناز.

القوة الروحية الهائلة التي تجلت في هذين العملين للحاخام يوسف كارو قد أثارت نوعًا من الهيبة والاحترام في نفوس معاصريه. بالنسبة لكثير من اليهود كان يعتبر بمثابة رجل يُوحَى إليه من الله؛ بحيث كانت اختياراته وقراراته في المواضع الهالاخية المثيرة للجدل يُوحَى إليه بها من أعلى. إن مؤلفه المسمى «المائدة المعداة» يمثل بؤرة مركزية في تاريخ وضع القوانين الحاخامية[٦٤].

السلطة المعترف بها للحاخام كارو، علمه الواسع في مجال الهالاخا، إيمانه بضرورة توحيد المنهج الأشكنازي والسفارديمي، بالإضافة لرغبة اليهود في الاتحاد، كل ذلك جعل الحاخام كارو يأمل في أن يصل إلى اتحاد المنهج السفارديمي والأشكنازي من خلال مؤلفَيه «بيت يوسف» و«المائدة المعداة».

غير أن المدح والتمجيد بالحاخام كارو ومجهوداته من أجل توحيد اليهود، لا يعني عدم الانتباه لأصوات النقد والتشكيك. فما إن أصبحت أعمال كارو معروفة في المحيط السفارديمي والأشكنازي، بدأت توجه إليها الانتقادات اللاذعة. بدأت هذه الانتقادات في المقام الأول في مركز اليهودية الأشكنازية آنذاك، ويقصد به بولندا[٦٥]. كانت هناك صراعات طويلة وعنيفة ضد أعمال كارو. أما الكتابات الحاخامية بأكملها فتكاد تكون جميعها قد اعتمدت بصورة تامة على أعمال كارو. أسرعت بولندا، التي كانت مركزًا مزدهرًا لليهودية الأشكنازية، بإظهار رد فعل سريع من خلال تيار المعارضة، الذي قاده الحاخام شلومو بن ياحيل لوريا (١٥١٠- ١٥٧٣) والحاخام موشي ايسرليس. كلٌّ من الحاخامين، وإن كان لكلٍّ طريقته، قد رفض أعمال كارو. فقد خرج الحاخام لوريا في موقفه ضد الحاخام كارو من نقد أعماله إلى انتقاده شخصيًا. وبالأسلوب الحاد اللاذع الذي عرف عنه، اتهم الحاخام لوريا[٦٦] الحاخام كارو بنقص المعرفة بالمسائل الهالاخية والجهل. كما اتهم الحاخام لوريا أيضًا الحاخام كارو باقتباس بعض المقاطع التلمودية بصورة خاطئة لتجنب المسائل الخلافية بين الأشكناز والسفارديم. هذا الموقف الانفعالي للحاخام لوريا ضد الحاخام كارو قد شغل الحاخامات الأشكناز في بولندا، إلا أنه فقد أهميته بعد وفاة الحاخام لوريا[٦٧]. أما رد الفعل الأكثر استدامة والذي لا يزال تأثيره في الحياة الدينية للأشكناز ممتدًا حتى اليوم، فقد جاء من قبل الحاخام موشي ايسرليس.

الحاخام موشي ايسرليس

كانت الظروف الاجتماعية والسياسية إبان القرن السادس عشر في بولندا يعمها التسامح حتى إن كثيرًا من اليهود الأشكناز قد تركوا أوطانهم في ألمانيا والنمسا واستقروا في بولندا[٦٨]. وكذلك فر العديد من علماء الدين اليهود من سائر البلدان الأوروبية للحياة في شتات جديد في أنحاء القطر البولندي. وخلال وقت قصير نسبيًا تحولت الزعامة الروحية لليهودية الأشكنازية من ألمانيا إلى بولندا. وكان الحاخام موشي ايسرليس هو أحد أهم حاخامات هذا المركز الجديد في بولندا المولود عام ١٥٢٥ في كراكاو، تلك المدينة التي عرفت باحتواء اليهود لدرجة أنها كانت تسمى المدينة اليهودية[٦٩]. وعلى الرغم من مكانته الدينية في بولندا، فإن شهرة الحاخام ايسرليس تعود إلى خلفية اختلافه مع آراء الحاخام يوسف كارو. لقد قوبلت الكتابات التي تناولت الحاخام كارو حتى ذلك الحين معارضة الحاخام ايسرليس لآراء الحاخام كارو؛ حيث كانت من وجهة نظر الحاخام ايسرليس أحادية الجانب، تعتمد فقط على المنهج السفارديمي. لذا فقد أخذ الحاخام ايسرليس على عاتقه القيام ببعض التصويبات، التي صاغها وفق المنهج الأشكنازي. أضاف الحاخام ايسرليس تصويباته على كتاب «المائدة المعداة»، مخرجًا كتابًا جديدًا أسماه – ردًّا على «المائدة المعداة» مابا أي «مفرش المائدة». وهنا اعتراف منقوص بمرجعية الحاخام كارو، وبالتالي بالمنهج السفارديمي. اعتراف، أن «مفرش المائدة» هو ذاته «المائدة المعداة». أما النقص، فيعود لعدم قبول الحاخام ايسرليس بالعادات والتقاليد التي تبناها اليهود السفارديم من محيطهم الإسلامي، واتخاذ بدلاً منها في «مفرش المائدة» عادات وتقاليد اكتسبها يهود الأشكناز من بيئتهم الأوروبية المسيحية.

ونظرًا لأن تأليف الكتابَين قد أدى إلى فصل دائم للأشكناز عن السفارديم في مجال التشريع الفقهي لليهود، رأينا أن نستعرض بصورة أدق وأكثر نقدية الظروف التي أدت

إلى تأليف «مفرش المائدة». الحجة المساقة حتى الآن لتأليف «مفرش المائدة» ردًّا على «المائدة المعداة»، كما ذكرنا آنفًا، هو أن الحاخام كارو في «المائدة المعداة» لم يراع المنهج الأشكنازي. هذه المقولة لاتعتبر خاطئة، إلا أنها ليست دقيقة تمامًا. نحن نعلم جيدًا أن الحاخام كارو قد راعى المنهج الأشكنازي. إلا أنه لم يراع سوى المنهج الفرنسي والمنهج الألماني فقط. فالحاخام كارو لم يتعامل إلا مع مناهج الأشكناز التي تنتمي للمدرسة الفرانكو- ألمانية. بكلمات أخرى يمكننا القول إن الحاخام كارو في «المائدة المعداة» لم يعتد بالمنهج البولندي، أي المنهج الذي يمثله الحاخام ايسرليس[٧٠]. هذه الحقيقة التاريخية تجعلنا نميل بقوة إلى افتراض أن الحاخام ايسرليس كان من خلال تصويباته كما صاغها في «مفرش المائدة»، إنما كان يسعى إلى فرض ودعم وتثبيت زعامة المنهج البولندي ليس فقط في مقابل المنهج السفاردي، وإنما أيضًا في مقابل المناهج الفقهية الفرنسية والألمانية.

وما يدعم رأينا هذا أمرين؛ الأمر الأول هو أن الحاخام ايسرليس كان في بولندا بعيدًا عن الحاخام كارو في فلسطين، بالإضافة إلى ذلك نحن نعلم أنه كانت هناك مراسلات مكثفة بين الحاخام ايسرليس والحاخام كارو. وتلك المراسلات لم تتناول شئون اليهود في بولندا وفلسطين فقط، وإنما تعرضت أيضًا لشئون شخصية بين الحاخامين. لقد كانت هذه العلاقة مكثفة لدرجة كبيرة، حتى إن المؤرخ ليف قد قفز للنتيجة التالية: «إن العلاقة بين كارو وايسرليس لا بد أنها لم تكن قاصرة على التبادل العلمي الأكاديمي، وإنما تحولت إلى صداقة حميمة»[٧١]. وبالتالي وبغض النظر عن نوعية العلاقة بين ايسرليس وكارو، لم تكن هناك منافسة بين الحاخامين؛ حيث إن مناطق نفوذهما تبعد آلاف الأميال عن بعضها. أما الأمر الثاني، فيكمن في الصراع الدائر بين ايسرليس وحاخامات ألمانيا وفرنسا حول زعامة العالم الأشكنازي. وعليه فقد وظّف الحاخام ايسرليس نقدها مع الحاخام يوسف كارو؛ من أجل أن يرفع شأن المنهج البولندي أمام حاخامات ألمانيا وفرنسا. الأمر الذي يعنينا هنا أنه وبتعديلات أو تصويبات الحاخام ايسرليس تم

تقنين الخلاف اليهودي، من خلال يهود أشكناز يتبعون الشريعة اليهودية طبقًا للمنهج الأشكنازي كما سطّره الحاخام ايسرليس في «مفرش المائدة»، ويهود سفارديم يتبعون المنهج السفاردي كما صاغه الحاخام يوسف كارو في «المائدة المعداة».

التنوير اليهودي في أوروبا والحركة الأرثوذكسية المضادة

في رحلة البحث عن العلاقة بين اليهود الأشكناز واليهود السفارديم نغادر القرن الخامس والقرن السادس من خلاف بين الفريقين حول تطبيق الشرع اليهودي، إلى صراع جديد حول الهوية اليهودية. هنا نتوقف عند محطة مصيرية في التاريخ اليهودي: أوروبا في القرن الثامن والقرن التاسع عشر. فمع قيام الثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩ وما صاحبها من فكرة قيام الدولة القومية، اندلعت في أوروبا نقاشات حول الهوية اليهودية. فأوروبا ما قبل الثورة الفرنسية كانت تشكل كيانات سياسية مختلفة يجمعها الانتماء إلى المسيحية، البروتستانتية أو الكاثوليكية. أما الثورة الفرنسية، هكذا يخبرنا التاريخ، فقد وضعت اللبنة الأساسية للدولة القومية المعاصرة. فتشكلت وإن كانت بأزمنة متفرقة، الجمهورية الفرنسية، والجمهورية الألمانية، والجمهورية البولندية وسائر البلدان الأوروبية كما نعرف اليوم. في خضم إعادة بلورة الكيان الأوروبي من كيان مسيحي الهوية، إلى كيان حديث انتقلت المركزية فيه من الانتماء إلى الديانة إلى انتماء إلى الدولة الحديثة. هنا برز السؤال وماذا عن اليهود؟ هل هم يهود أو فرنسيون؟ هل هم يهود أو ألمان؟ وهل يتعارض انتماؤهم الديني مع انتمائهم الوطني للدولة المقيمين فيها. في خضم هذه النقاشات وبالتحديد في عام ١٨٠٧، جمع نابليون ممثلي اليهود وبعض شخصياتهم العامة وممثليهم في أنحاء القطر الفرنسي، فيما عرف في التاريخ الفرنسي بالجراند سانهيردرين[٧٢]، وهو اجتماع قلما يعقده ممثلو اليهود، إلا إن كانت هناك حادثة مصيرية خاصة بهم.

لم يكن نابليون في هذا الوقت كارهًا لليهود أو محبًّا لهم، بل دعاهم لمثل هذا اللقاء كرجل دولة، من أجل التباحث والتفاوض معهم على مستقبل يهود بلاده كجزء من نسيج الأمة الفرنسية. فمع قيام الثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩ لم يرَ نابليون ما يتعارض مع ضم اليهود للنسيج الوطني الفرنسي، حين أعلن في عام ١٧٩١ قوانين مساواتهم في المواطنة والمعروفة بقوانين «تحرر اليهود» ومساواتهم مع سكان فرنسا أصحاب العقيدة المسيحية. غير أن تطبيق قوانين المساواة مرّ بصعوبات تتلخص في شك الرأي العام والدولة الفرنسية من انتماء اليهود. ومن أجل كسر حاجز الخوف والشك دعا نابليون يهود بلاده للحديث في التخوفات التي تعيق اندماجهم في فرنسا ما بعد الثورة، وكانت هناك حزمة من المطالب؛ أهمها قضية انتماء اليهود: هل انتماؤهم للدولة الفرنسية وقوانينها، أو لليهودية كجماعة وطنية ورابطة دينية؟ وكان رجل فرنسا الأول واضحًا في استفساره، أين سيقف يهود بلاده على سبيل المثال في حالة دخول فرنسا الحرب مع دولة أخرى يعيش بها يهود، هل سيكون الانتماء لفرنسا أو للجماعة اليهودية على الجانب الآخر؟ ولم يكن هذا هو الاستفسار الوحيد لنابليون، بل قدم لجالسيه من اليهود نموذجًا من الأسئلة، نذكر منه على سبيل المثال: قضية الولاء، هل يكون ولاؤهم للدستور الفرنسي، أو للشريعة اليهودية؟ وماذا عن تعدد الزوجات، الذي يبيحه الشرع اليهودي، وتحرّمه القوانين الفرنسية؟ قدم نابليون اثني عشر سؤالاً لليهود. اثنا عشر سؤالًا لم يكن من السهل على اليهود الإجابة عنها.

اجتمع ممثلو اليهود أكثر من عام ولم يكن من السهل عليهم تقديم إجابات مثالية وإطاعة نابليون والجمهورية، خاصة في أمور الشرع. فكيف ليهودي أن يطيع المخلوق في معصية الخالق؟ كيف يمكن ليهودي إذًا أن يتبع الشرع الذي وضعه الإنسان ويرفض الشريعة اليهودية التي وضعها الخالق؟ وعليه جاءت الإجابة منقسمة بنعم ولا معًا. إذ انقسم يهود فرنسا إلى فريقين، فريق رفض مطالب نابليون وتمسك بالشرع اليهودي،

وهو الفريق الذي عُرف باليهود الأرثوذكس، وفريق قدم الشرع الإنساني، على الشرع الديني وعُرف بالعلمانيين. وعليه فقد رفضت أوروبا التنويرية، اليهود كجماعة دينية وإن قبلت بهم كأفراد داخل المجتمع، لهم من الواجبات وعليهم من الحقوق ما لجميع مواطني الدولة.

وعليه، فلقد عمل التأثير الشديد لعملية التنوير والعلمانية بأوروبا على تقسيم الأشكناز إلى فرق وتيارات دينية وسياسية. فكان هناك العلمانيون المتنورون والمعروفون في التاريخ اليهودي مسكليم، الذين رفضوا الشريعة وتعايشوا في مجتمعاتهم الأوروبية الحديثة. وكان هناك المتدينون «الأرثوذكس». ومن هذين الفريقين توالد انقسام آخر؛ انقسم اليهود العلمانيون إلى يهود يفضلون أن يظلوا في أوروبا كمواطنين أوروبيين، ويهود آخرين يرون أنه لا مستقبل لليهود في أوروبا، بل في دولة يهودية خاصة بهم، وهو الفريق صاحب الفكرة الصهيونية. وردًّا على هذا الانقسام، تولد داخل فريق اليهود المتدينين انقسام جديد، إلى فريق يؤيد الفكرة الصهيونية وقيام دولة لليهود، وهو الفريق الذي عرف بالتيار الديني القومي، وفريق يرفض أن تكون هناك دولة لليهود قبل مجيء المسيح، وهو فريق يعرف بالتيار الديني الحريدي «أهل التقوى» [٧٣].

وما حدث لليهود الفرنسيين حدث لليهود الألمان ولجميع يهود أوروبا مع تفاوت زمني بسيط. ومع هذا التحدي في تعريف الهوية، ظهرت تناقضات تعريف اليهودي، فهم كيهود ينتمون جميعًا للديانة اليهودية، إلا أن منهم حتى عهد تحرر اليهود في أعقاب الثورة الفرنسية مَن كان يُعرف الهوية الأشكنازية بمصطلح ديني؛ فالأشكناز أنفسهم كانوا يعدون أنفسهم في المقام الأول طوائف دينية تعيش في ظل ظروف متغيرة بين التسامح والاضطهاد ضمن أغلبية مسيحية أوروبية. وكذلك كان ينظر إليهم من قبل جيرانهم غير اليهود.

هل كان الأشكناز في أوروبا المجتمع الديني الوحيد؟ هل كانت الحقوق المدنية والمساواة والمواطنة هي الأهداف التي كان الأشكناز يسعون إليها؟ كيف يجب على الأشكناز – بالنظر إلى الحركات القومية الناشئة في ألمانيا وبولندا ووسط وشرق أوروبا – تعريف أنفسهم؟ كيف ينبغي أن يكون رد فعلهم على بعض ذوي الأصوات العالية في بعض الأحيان لممثلي التيارات القومية بأن الأشكناز هم عنصر أجنبي يتبع هوية أو عرقًا أجنبيًّا دخيلاً على المجتمعات الأوروبية، ولا يمكن بالتالي لهم الاندماج في الدولة القومية الناشئة؟ وأخيرًا، كيف يمكن حفظ وصيانة الموروث الثقافي الأشكنازي بمكوناته التاريخية والدينية داخل مجتمع أوروبي علماني وليبرالي – أو هل يجب حفظه من الأساس؟

كانت هذه هي التساؤلات – والتي ازدادت مع تفشي العداء لليهود المتمثل في الحركة التي عرفت بالعداء للسامية – التي بدأت في الظهور في مناقشات المفكرين والأدباء الأشكناز في وسط وشرق أوروبا منذ منتصف القرن التاسع عشر، وشكلت نواة التنوير اليهودي (الهاسكلا)، الذي حمل شعلته اليهود الأشكناز العلمانيون، والذي يعني ببساطة شديدة، أن مشكلة اليهود في المجتمعات الأوروبية لن تحل عبر التوراة والشرع اليهودي، بل الحل يكمن في الاهتمام بالمعارف الدينية من جهة كجزء من التراث اليهودي، ومن جهة أخرى الأخذ بالعلوم الحديثة، كتذكرة دخول في المجتمعات الأوروبية الحديثة. تولدت كما ذكرنا في مثل هذه الأجواء النواة الأولى للفكرة الصهيونية والداعية لأهمية أن يصبح اليهود مثلهم مثل أي شعب أوروبي، أصحاب دولة ووطن. ولعل أحد رواد الفكرة الصهيونية في نشأتها الأولى هو موزيس هيس (١٨١٢– ١٨٧٥)، الذي نشأ في عائلة أشكنازية في منطقة راينلاند الألمانية. وقد كتب بمؤلَّفه «التاريخ المقدس للإنسانية» في عام ١٨٣٧ أول كتاب ألماني يدعو إلى التغيير الجذري للمجتمع الرأسمالي الحديث. لقد كان هيس ملمًّا بمؤلفات ميراثه اليهودي الثقافي، ولكنه كان يسعى إلى إيجاد حل للمشكلة اليهودية في التغير الاجتماعي العالمي للمجتمعات الأوروبية.

ومع ظهور أفكار القومية في ألمانيا منتصف القرن التاسع عشر تبنى هيس فكرة أن المرء يمكن أن يتحول من خلال قوميته الخاصة إلى مواطن عالمي، وأكد أن الحل الاجتماعي الحقيقي والواقعي للمسألة اليهودية يكمن في السماح لليهود، مثل غيرهم من القوميات، بإعادة إيجاد هويتهم في موطنهم التاريخي. كان هيس يسعى إلى دولة يهودية اشتراكية في فلسطين، وأشار إلى عنصر آخر يجب أن يصبح من القضايا المركزية للأيديولوجية الصهيونية، ألا وهو فكرة أن الوضع الإشكالي للأشكناز في أوروبا كان يرتبط أيضًا بالظروف التاريخية، التي لم تسمح بأن يكون لهم دور فعال في الإنتاج الأولي، ومن ثم فقد اقتصر معظمهم على الأنشطة التجارية وأنشطة الطبقة المتوسطة. وطالما أن اليهود كان لهم كيان اجتماعي منفصل في كل المجتمعات التي تسعى إلى التقدم والتطور الصناعي، فإنهم يشكلون مشكلة اجتماعية وقومية. فقط من خلال خلق طبقة عمالية وزراعية يهودية يمكن منح الأشكناز كيانًا اجتماعيًّا طبيعيًّا، وهذا يتطلب قاعدة إقليمية لتغيرهم اجتماعيًّا. هذه القاعدة، كما يؤكد هيس، لا يمكن إيجادها إلا في الموطن التاريخي لليهود. وبتأمل السياق التاريخي لإعادة تشييد وطن يهودي في فلسطين يفسر هيس أن هذا لا يمكن أن يتم إلا ضمن عملية تحول شامل للدولة العثمانية آنذاك؛ حيث يرى أن تكوين دول عربية مستقلة في سوريا ومصر يعتبر جزءًا من هذا التحول الذي يجعله إقليمًا سياسيًّا يمنح للعرب واليهود على السواء حق تقرير المصير.

في الوقت الذي لم تُظهِر فيه أفكار هيس عند نشرها إلا تأثيرًا محدودًا، أحدث الكتيب الذي ألفه ليو بينسكر (١٨٢١-١٨٩١) الطبيب الروسي اليهودي والذي نشره باللغة الألمانية وأسماه «التحرر التلقائي» دويًّا كبيرًا. تحت تأثير المذابح التي انتشرت في روسيا القيصرية ضد اليهود وعلى نطاق واسع في (١٨٨١-١٨٨٢)، تجادل بينسكر ضد الرأي الذي كان منتشرًا في الدوائر اليهودية الليبرالية؛ حيث كان يتوقع حل المسألة اليهودية من خلال الحقوق المتساوية وتحرر الأشكناز في دولة روسية ليبرالية مستنيرة.

فالأشكناز، كما يدلل بينسكر، يجب عليهم السعي للتحرر الذاتي وليس لمجرد التحرر. فالتحرر عبارة عن حالة أو وضع يضمنه الغير، في حين إن تقرير المصير يجب الوصول إليه بالأساليب السياسية ضمن بيئة ذات حكم ذاتي. من خلال ذلك فقط يمكن للأشكناز الحصول على المساواة في عالم القوميات الجديد القائم على حق تقرير المصير للأغلبية وليس على مجرد محاولات تحرر فردية.

وعليه يعد المفكر الألماني هيس والطبيب الروسي بينسكر هما الأبوان الروحانيان للصهيونية، غير أن الحلقة لا تكتمل إلا بذكر تيودور هرتزل (١٨٦٠- ١٩٠٤)، ذلك الصحفي النمساوي، وهو على العكس من سابقَيه مثل هيس وبينسكر لم يكن صاحب فكر، بل يمكن القول إن دوره المحوري في الحركة الصهيونية، يكمن في قدرته على تنظيم وتسويق الفكرة الصهيونية. وذلك عن طريقين؛ الطريق الأول أنه من ناحية كان هرتزل في عمل تنظيمي دءوب، فهو من جهة يسعى بين عواصم العالم لجمع الدعم لفكرة الوطن القومي اليهودي في فلسطين، ومن جهة أخرى يتواصل ويسعى مع الأغنياء من رجالات اليهود لدعم فكرته. أما الطريق الثاني والذي لا يقل فعالية عن الطريق الأول، فيكمن في تسويق الفكرة الصهيونية بين العامة من اليهود الأشكناز. عبر رواية خيالية «البلد القديم الجديد» والذي رسم فيه هرتزل شكل الدولة الجديدة؛ حيث داعب من خلالها مخيلة جيل كامل من شباب الأشكناز بوصفه لشعب يهودي في وطن يهودي يستند على العدالة الاجتماعية وأسس الإدارة الصناعية الحديثة والمبادئ الاشتراكية.

فإذا ما كانت الصهيونية هي الإجابة اليهودية – الأوروبية على فكرة الحداثة وما تبعته من قضية الهوية اليهودية في العصر الحديث، فيمكن بالتالي اعتبار أن الأشكنازية الأرثوذكسية هي الأخرى بمثابة الرد على عملية التحديث. فلقد تمسك الآباء المؤسسون لليهودية الأرثوذكسية بأسلوب حياة آبائهم والذي توارثوه بطريقة تقليدية. إلا أن هذا الأسلوب التقليدي قد تعارض مع الواقع الاجتماعي- الثقافي في أوروبا آنذاك.

مطالبة الأرثوذكس بأن يكونوا مجرد حراس لليهودية الحقة الخاصة بالقدماء هي محض خيال. لقد كانت الأرثوذكسية وسيلة لمواجهة الاتجاهات المنحرفة، والتفاعل لنفس المحفزات التي أنتجت هذه الاتجاهات مع بذل الجهد لإنكار مثل هذه المتغيرات الخارجية[٧٤].

ومن ثم كان هدف الأرثوذكسيين هو التصدي لأنصار تيار التحديث اليهودي باعتباره خطرًا يتهدد مستقبل اليهود. وصاغ مؤسسو الأرثوذكسية استراتيجية لنزع الشرعية عن أنصار تيار التحديث، من خلال تأكيد أن الهالاخا هي الكيان الأبدي الذي ينظم قواعد السلوك السوية. وقد تجسدت هذه الاستراتيجية في الشعار التالي: (هاحاداش عاصور من هاتوراه بكل مكوم)، بمعنى أن التوراة تحظر الجديد[٧٥]. هذا الشعار كان يمثل رد الفعل الهالاخية للحاخامات الأوروبيين[٧٦].

إن نقطة الخلاف الرئيسية بين الأرثوذكس والعلمانيين في العالم الأشكنازي هي مستقبل اليهود. في الوقت الذي اهتم فيه المفكرون والأكاديميون الأشكناز من أنصار التيار العلماني بتقديم آراء لحل المسألة اليهودية في أوروبا عن طريق تأسيس موطن ما ذي حدود إقليمية، اقتربت الغالبية العظمى من الحاخامات الأشكناز من مسألة الخلاص بأسلوب تقليدي سلبي. من ناحية فقد بقي الارتباط بإسرائيل وبالقدس- أي بصهيون[٧٧]- هو العنصر المركزي الدائم للعقيدة اليهودية في الشتات. فقد كان الاعتقاد اليهودي بالخلاص من المنفى مرتبطًا بالعودة إلى القدس الأرضية المذكورة، مما جعلها عنصرًا هامًّا من هذا الجانب. ومن ناحية أخرى فدائمًا ما ربط الأرثوذكسيون هذه العودة في الأساس بنوع من التوقع السلبي؛ لأن هذه العودة لن تتم عبر نشاط إنساني إيجابي، وإنما من خلال تدخل مستقبلي للإرادة الإلهية في قدر العالم ومصير الشعب اليهودي. وهو ما يحتم التمسك بالشرع اليهودي؛ من أجل التعجيل بهذا التدخل الإلهي وإنقاذ اليهود.

على الرغم من هذا الرفض الأولي الأيديولوجي لفكرة الوطن القومي لليهود، فإنه قد ظهرت أيضًا ضمن تلك الأرثوذكسية الدينية أولى الإرهاصات لاتجاه جديد متشبع – وإن كان بحذر وبصورة غير مباشرة – بالواقع الراديكالي للقرن التاسع عشر. بعض الحاخامات الأشكناز قد أضافوا إلى الأدعية والصلوات التقليدية أهمية أن يسعى الإنسان من أجل حماية الدين اليهودي ومستقبل اليهود. ولعل أبرز هؤلاء الحاخامات هو الحاخام تسفي هيرش كاليشر (١٧٩٨–١٨٧٨)[٧٨]. لقد تمسك الحاخام كاليشر بثبات بالأساس الأرثوذكسي، ولكنه ابتدع في أعماله بعض الحلول القومية الجديدة التي لم تكن معروفة آنذاك في الأرثوذكسية. وكحاخام لليهود للألمان يمثل التمازج بين القديم والحديث. وقد ظهر تأثره بالحركات القومية غير اليهودية بأوضح صورة في كتابه «البحث عن صهيون»، يقول:

لماذا تضحي شعوب إيطاليا وغيرها من الشعوب بحياتها من أجل أوطانها، في حين أننا – كرجال تُغتصَب قواهم وأمهاتهم – لا نفعل شيئًا؟ هل نحن أدنى قيمة من غيرنا من الشعوب التي تهتم بمصلحتها وحياتها بصورة مقارنة بحبها لبلادها وقومياتها؟ فلنضع الإيطاليين والبولنديين والهنغاريين كمثال في قلوبنا؛ حيث ضحوا بأرواحهم وممتلكاتهم من أجل عدم التبعية القومية، في حين أننا، أبناء إسرائيل، الذين نسمي إرثنا أعظم وأقدس البلاد، صامتون بلا حيلة. يجب أن نخجل من أنفسنا!

لم يقدم الحاخام كاليشر ادعاءات، وإنما دعم فكره بالحجج والبراهين. فخلاص اليهود لن يتم فجأة بعناية إلهية. بل يجب أن تتخذ بعض الخطوات الضرورية. لذا فقد حاول إضفاء بعد دنيوي على رؤية الخلاص الدينية الأرثوذكسية؛ حيث أشار إلى بعض التعاليم التوراتية وصاغ على هذا الأساس نظرية أن المخلص لن يظهر فجأة، وإنما يمهد لظهور عدد من الأحداث والوقائع.

خلاص إسرائيل الذين نتمناه، لن يأتي إليك، أيها اليهودي، بالصورة التي تتصورها، فلن يعلو فجأة صوت الله من السماء صارخًا: هيا! هيا إلى القدس؛ وأيضًا لن يرسَل فجأة رسول من الله إلى الأرض لينفخ في البوق جامعًا المشتتين من كل أنحاء المعمورة ويقودهم إلى القدس. لا! لن يأتي الخلاص بمثل تلك الطريقة غير المعدة، فالمدينة المقدسة لن تخلو فجأة من الأسوار، التي شيدتها أيادي البشر، وتحتوي المعبد المقدس من خلال معجزة ما، بل من خلال عمل، عملك أنت أيها اليهودي[٧٩].

لم تكن آراء الحاخام كاليشر لتنال رضاء الجميع داخل التيار الديني، بل أدت إلى مزيد من الفرقة، فهناك من عاداه وأعلن تمسكه بالشريعة اليهودية، وهو تيار ما يعرف بـ (اليهود الحاريديم)، أي «أهل التقوى» وتيار آخر وإن تمسك بالشريعة، إلا أنه رأى في الأفكار أن الخلاف مع أنصار تيار التحديث قد أربك اليهود وعليه وجب الانصياع للحاخام كاليشر[٨٠]. في الوقت الذي تمسك فيه الأرثوذكسيون المتشددون بالشعار «التوراة تحظر الجديد» وهم ينتظرون بعزلة عن بيئتهم المحيطة في أحيائهم اليهودية الأوروبية ذلك الرسول المخلص، حاول الحاخامات من التيار الديني القومي حل المسألة اليهودية في إطار ديني ذي صبغة قومية.

وبتأسيس الدولة اليهودية انقسم الأشكناز إلى أربعة تيارات رئيسية: التيار العلماني – الصهيوني، التيار الديني – الصهيوني، التيار العلماني – المعادي للصهيونية، التيار الديني – المعادي للصهيونية. أما في العالم السفاردي، فقد أخذ التطور شكلاً آخر.

طريق السفارديم نحو الحداثة

حتى القرن التاسع عشر اقتصرت النجاحات العسكرية – خلافًا للاقتصادية – لأوروبا في الشرق الأدنى والأوسط للعالم الإسلامي على حدوده الشمالية؛ حيث استمر تقدم النمسا وروسيا بإصرار على حساب العثمانيين في البلقان والساحل الشمالي والشرقي للبحر الأسود. أما المجتمعات الإسلامية فكانت مستعمرة من وجهة النظر الاقتصادية فقط: فقد كانت هذه المجتمعات مستغلة بصورة متزايدة من التجار الإنجليز والفرنسيين والإيطاليين.

أما التغيير الجذري فقد حدث بغزو الجنرال بونابرت لمصر عام ١٧٩٨. هذه الحملة، التي تعتبر أول غزو أوروبي مسلح للشرق الإسلامي منذ الحملات الصليبية، تعد بداية عهد جديد. لقد انهار النظام المملوكي سريعًا، وتمكن الفرنسيون من احتلال البلاد بدون مقاومة حقيقية. على الرغم من أن السيادة الفرنسية على مصر كانت قصيرة الأجل، فإن التطورات التي أحدثتها كانت ذات أهمية جذرية. فبها بدأ التدخل الغربي المباشر في المجتمعات العربية، ذلك التدخل الذي كانت له نتائج اقتصادية واجتماعية. من خلال هذا النصر السهل، حطم الفرنسيون وهم التفوق المنيع للأمة الإسلامية، وفجر التساؤل حول إعادة توجيه العلاقات بين المسلمين والأوروبيين في ظل هذه المستجدات. أما المفكرون المسلمون المعاصرون آنذاك فقد بدأوا يواجهون صراعًا مع موروثهم الإسلامي. في الوقت الذي أدى فيه الصراع مع الكنيسة في أوروبا إلى نشأة تيار معادٍ لرجال الدين، رأى الرأي الغالب بين المسلمين أن الحل في هذا العصر الجديد يكمن في الإسلام. فلم يكن الإسلام هو المسئول عن التقهقر الحضاري في مقابل تقدم أوروبا العلمانية، وإنما كانت مسئولية المسلمين أنفسهم الذين ابتعدوا عن الجوهر الحقيقي للإسلام. فالإسلام خالد وتعاليمه صالحة لكل العصور والأزمان، بمعنى أن الإسلام يمكنه استيعاب التحديث والتنوير.

ومثلما كان المسلمون – بطريقة أخرى – كانت ردة فعل يهودهم من السفارديم في مواجهة مع التدخل الأوروبي. إبان القرن التاسع عشر، وهو القرن الذي عمل على تحرر اليهود في معظم الدول الأوروبية وأقر لهم بالحقوق الأساسية، وفي منتصف القرن، شعر الأشكناز في وسط أوروبا بالثقة الكافية والأمان الكافي الذي يؤهلهم لأن يكون لهم دور فعال لصالح إخوانهم السفارديم بعدما بدأوا في معرفة وضعهم المتعسر من خلال وسائل الاتصال الحديثة. انتبه اليهود العلمانيون من الأشكناز لأوضاع إخوانهم في العقيدة من اليهود السفارديم، وبدأوا في السعي لتغيير هذا الوضع. وبعام ١٨٨٠ بدأت حقبة جديدة عن طريق تأسيس مجموعة من المفكرين اليهود الأشكناز من ذوي الاتجاه السياسي الليبرالي وبتصريح من فرنسا افتتاح مدارس حديثة لليهود في أنحاء الشرق العربي والإسلامي، عرفت بمدارس الأليانس Alliance Israélite Universelle. وكان من أهداف هذا المدارس، تقديم تعليم حديث يمكِّن أبناء الجاليات اليهودية في الشرق الإسلامي تبوء مكانة اجتماعية تضمن لهم حياة أفضل بالإضافة إلى بعض الأهداف الأخرى:

العمل دائمًا على تحقيق التحرر ورفع القوة المعنوية لليهود في كل مكان.

تقديم المساعدة الفعالة لهؤلاء الذين يعانون بسبب يهوديتهم[٨١].

لقد أحدثت مدارس الأليانس تغيرات محورية في حياة اليهود السفارديم في مجتمعاتهم العربية والإسلامية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين. فبعد عقدين من تأسيسها كان هناك جيل من اليهود صعدوا على السلم الاجتماعي من خلال تعليمهم الحديث وإجادتهم اللغات، ليتبوأوا مكانة مركزية في التجارة والعمل الإداري في المجتمعات التي يقطنونها. كما بدأت اليهودية السفارديمية هي الأخرى في مناقشة الجدال الأشكنازي الداخلي بأوروبا حول «الدين والتحديث». وعلى العكس من إخوانهم في

العقيدة بأوروبا، فلم يرَ الحاخامات السفارديميون في المخططات التعليمية خطرًا يذكر. في الوقت الذي اعترض فيه الأشكناز «الأرثوذكس» على وضع مناهج علمانية، رحب الحاخامات السفارديميون بالعلوم الدنيوية، ما دامت لن تلغي دراسة العلوم الدينية[٨٢]. التواصل الإيجابي للحاخامات السفارديم مع الأفكار الجديدة ساعد على دعم وضعها داخل المجتمعات العربية الإسلامية. فالحاخامات السفارديم لم يأخذوا بقاعدة «التوراة تحظر الجديد»، وإنما اعتمدوا على مبدأ أن التوراة تعطي إجابة عن كل الظواهر الحديثة. وبذلك رفض على سبيل المثال حاخام فلسطين؛ الحاخام ابن صهيون مائير حاي عوزيل (١٨٨٠-١٩٥٣) القاعدة الأشكنازية وأكد على ضرورة استنباط الإجابات حول المسائل المتعلقة بالتطورات الحديثة من الشريعة اليهودية:

في كل الأجيال، ظروف الحياة، التغير في القيم والاكتشافات التكنولوجية والتقنية، تخلق تساؤلات ومشكلات تتطلب حلولًا. فلا يجب أن نحجب أعيننا عن هذه القضايا ونقول إن «التوراة تمنع الجديد»، بمعنى كل ما لم يرد ذكره في العصور السابقة هو ممنوع بحكم ذلك. بل من باب أولى لا يجب علينا أن نرفض ببساطة مثل هذه الأمور المباحة، ولا يجب أن نبقيها غامضة وغير واضحة، بل يتصرف كل شخص فيها كما يشاء. بل من الواجب علينا في المصادر الهالاخية أن نستقي منها ردودًا وإجابات عن المسائل موضع النقاش. في كل آرائي، لا أميل نحو التشدد أو الاعتدال وفق آرائي الشخصية؛ بل كان سعيي وهدفي دائمًا هو اكتشاف والبحث عن الحقيقة. وإلى القدر الذي سمح لي به فهمي، فقد مشيت في هدي سادة الهالاخا القدماء، الذين يعدون هم الماء الذي نشربه والضوء الذي ينير لنا. بهذا الضوء المقدس الذي يأتي من نور خافت خفي، أنير أعيني[٨٣].

هذه الرأي الذي أدلى به الحاخام أوتسيل يمثل الاتجاه العام السائد في اليهودية السفارديمية[٨٤]. لقد سجل الحاخامات السفارديم التأثير الراديكالي للأفكار الجديدة في الشعب اليهودي وحاولوا إدماج مثل هذه الأفكار الجديدة في الدين. مثل هذه السياسة

عملت على الحفاظ على وحدة اليهودية السفارديمية[٨٥]. وبذلك فلم يعرف السفارديم الفصل بين اليهود العلمانيين والمتدينين أو غير المتدينين والأرثوذكس.

الطريق إلى فلسطين

حتى وصول المهاجرين الأشكناز ذوي الدوافع الصهيونية كان يعيش في فلسطين مجموعات صغيرة من اليهود الأشكناز مع اليهود السفارديم المستقرين هناك، وكان هؤلاء الأشكناز يتبعون المنهج السفارديمي. أما المنازعات التي كانت تحدث بين السفارديم والأشكناز فكان على الحاخام الأكبر، الذي كان يحمل لقب حاخام باشا الفصل فيها. وكان هذا الحاخام باشا من اليهود السفارديم، وكان يختار حل المسائل الدينية وفقًا للمنهج السفارديمي.

ومع بداية موجات الهجرة الأشكنازية إلى فلسطين عام ١٨٨٢ تزايدت أعداد السكان اليهود في فلسطين. وللتفرقة بين اليهود المقيمين في فلسطين لأسباب ودوافع دينية واليهود الذين هاجروا إلى فلسطين في أعقاب المشروع الصهيوني، كان دائمًا ما يشار إلى اليشوف الجديد والقديم. فيقصد باليشوف القديم الجاليات اليهودية في فلسطين، التي عاش أفرادها قبل نشأة المشروع الصهيوني في فلسطين لأسباب دينية في الأغلب. أما اليشوف الجديد فيمثل المجتمعات اليهودية في فلسطين، التي هاجر أعضاؤها إلى فلسطين في أعقاب المشروع الصهيوني على شكل موجات هجرة على درجة عالية من التنظيم. في اليشوف القديم عاشت أقلية أشكنازية ضمن أغلبية سفارديمية. فلم تكن دائمًا الحياة المشتركة فيما بينهما سلسة دون احتكاكات. ونظرًا لأن كلاًّ من المجموعتين قد عاش في فلسطين لأسباب دينية، فقد اجتهدا من أجل تحقيق حياة يومية دينية محددة وفقًا لمنهج كلٍّ منهما. إلا أن بنية الجاليات اليهودية، أي اليشوف القديم، قد تغيرت بصورة جذرية مع بداية موجات الهجرة اليهودية الأشكنازية عام ١٨٨٢. فالمهاجرون الجدد لم

يكن الدافع لهجرتهم دافعًا دينيًا، وإنما أتوا على شكل موجات من الهجرة لفلسطين من أجل الاستيطان والعمل، لا من أجل الصلاة. وبذلك تغير البناء الداخلي للسكان اليهود على مستويين، فمن ناحية التغير اليمغرافي، الذي صاحب هجرة يهود أوروبيين، مما ساعد على زيادة اليهود الأشكناز مقابل اليهود السفارديم، والمستوى الثاني، هو قدوم رءوس الأموال وتمركزها بين الأشكناز، ومن ثم أصبح لليشوف الجديد ثقله.

لقد أصبح الأشكناز الآن هم الأغلبية، إلا أنهم كانوا مقسمين إلى علمانيين، وأرثوذكسيين. من الناحية الدينية كان كل اليهود ممثلين من خلال الحاخام باشا السفاردي، الذي بدأ يفقد أهميته تدريجيًا لعدم اعتراف الأشكناز الجدد بسلطاته الدينية[٨٦]. وقد احتقن الوضع حينما فقد العثمانيون السلطة ودخلت فلسطين عام ١٩١٧ تحت الانتداب البريطاني.

السادة الجدد للبلاد، أي البريطانيون، أجبروا السفارديم على إعادة هيكلة المؤسسات الدينية بما يتناسب مع تزايد عدد اليهود الأشكناز في البلاد. ففي إبريل من عام ١٩١٨ اتفق نواب من الأرثوذكسية السفارديمية والأشكنازية على تشكيل لجنة من الحاخامات في القدس هدفها تنظيم الشئون الدينية. إلا أنه من الناحية العملية لم يتمكن الحاخامات السفارديم والأشكناز من الاتفاق، ومن ثم فقد عرقل عمل هذه اللجنة أيضًا. وبسبب عدم قدرة اليهود في إقليم الانتداب البريطاني على فلسطين على اختيار ممثل ديني لهم، أجبرت إدارة الانتداب البريطاني اليهود على إعادة إحياء وظيفة الحاخام باشا بمسمى جديد هو الحاخام الأكبر. هذا الأمر رفضه الأشكناز على الفور. أما السفارديم فقد رحبوا بهذا الاقتراح ويحدوهم الأمل أن يكون الحاخام باشا السابق هو الحاخام الأكبر لكل اليهود في فلسطين. ذلك الأمل أضعفه كلٌّ من العلمانيين والأرثوذكسيين الأشكناز. رحب الجناح البراجماتي داخل الأرثوذكسية اليهودية تحت قيادة الحاخام صاحب الكاريزما

إبراهام إسحاق كوك (١٨٦٥– ١٩٣٥) وأنصاره[٨٧] باقتراح إنجلترا وهم يأملون من جانبهم أن يحصلوا بدعم من الزعامة العلمانية اليهودية على منصب الحاخام الأكبر.

وأخيرًا في يوم ٢٣ فبراير ١٩٢١ اجتمع ثمانية وستون من الحاخامات وأربعة وثلاثون من ممثلي الرأي العام لاختيار الحاخام الأكبر لكل اليهود. ومن أجل الحفاظ على وحدة السكان اليهود، اتفق الجمع على اختيار لجنة مكونة من ستة حاخامات، نصفهم من الأشكناز ونصفهم من السفارديم. أما قيادة مجلس الحاخامية فتكون لاثنين من الحاخامات بمسمى الحاخام الأكبر: الأول حاخام للأشكناز، وهو الحاخام إبراهام إسحاق كوك، والثاني حاخام سفاردي، وهو الحاخام يعقوب مائير (١٨٥٦– ١٩٣٩). إن تكوين مجلس الحاخامية وعلى رأسه اثنان من حاخامات يعكس السلطة المتزايدة لليهودية الأشكنازية في مقابل الأبعاد المستمرة وبصورة واضحة لليهود السفارديم. ومن خلال القبول بتلك القيادة المشتركة، تنازل السفارديميون عن القيادة المتفردة دينيًّا وتاريخيًّا لليهودية السفارديمية في فلسطين.

ولم تؤدِّ هذه الزعامة المزدوجة إلى اقتسام السلطة الدينية مع الأشكناز فقط، وإنما أدت في النهاية إلى تبعية السفارديم للأشكناز. وقد رأى الزعيم الديني السفارديمي المستبعد تدريجيًّا من المركز إلى الهامش، كيف تمكن الأشكناز، وبصفة خاصة الحاخام كوك، من إقصائه وتهميشه بدعوى وحدة الشعب اليهودي في فلسطين. في الواقع لقد تمكن الحاخام القوي كوك من خلال علاقاته البارزة مع البريطانيين وأيضًا مع الزعامة العلمانية في اليشوف من سحب البساط من تحت أرجل السفارديم. فعلى الرغم من اعتراف بريطانيا وكذلك الزعامة العلمانية لليشوف بتلك القيادة المزدوجة لمجلس الحاخامات، فإن الحاخام الأشكنازي كوك كان هو الشريك الوحيد لهم في المباحثات حول وضع القواعد والقوانين للمسائل الدينية لليهود[٨٨].

ويعد أبرز مثال لمدى استبعاد السفارديم من المسائل الحاسمة هو استبعادهم مما يسمى باتفاق الوضع القائم *Status quo*، الذي ينظم العلاقة بين الدين والسياسة. وبعدما ناقش زعماء اليشوف الأشكنازي العلماني مع الزعامة الدينية الأشكنازية المسائل الهامة في هذا المجال، تم صياغة هذه النتائج على شكل اتفاق موقَّع من ديفيد بن جوريون كممثل للوكالة اليهودية ثم لاحقًا أول رئيس وزراء لإسرائيل، الحاخام يهودا لايب فيشمان (١٨٧٥– ١٩٦٢) كممثل للأرثوذكسية الأشكنازية ويتسهاك جروينباوم (١٨٧٩– ١٩٧٠)، وهو صهيوني راديكالي العلمانية، عُرف بآرائه المعادية للدين[٨٩]. و لم يشارك ممثلو السفارديمية في إعداد اتفاق الوضع القائم *Status quo*. وعليه خرجت الأرثوذكسية الأشكنازية، التي أصبحت لاحقًا نواة الحزب الديني القومي في إسرائيل، ظهرت بحكم الواقع على أنها السلطة الدينية في فلسطين وتحكمت كذلك فيما بعد في المؤسسات الدينية في الدولة، في حين فقد السفارديم وكذلك منهجهم أهميتهم.

الخاتمة

إن الاختلافات التي تفصل بين الأشكناز والسفارديم في المجال الديني، نتجت من المنهج الذي أسسته كل مجموعة في الشتات. ونفهم تحت مسمى المنهج أسلوب الحياة الذي وضعه اليهود في الشتات من خلال علاقاتهم الوثيقة مع البيئة غير اليهودية المحيطة بهم. ففي الشتات عاش اليهود تحت سيادة مسيحية وإسلامية. وقد اختلفت حياة اليهود السفارديم في الأقاليم الإسلامية بصورة واضحة عن إخوانهم في العقيدة من الأشكناز بأوروبا المسيحية. فحياة السفارديم في الأقاليم الإسلامية كانت أكثر سهولة من حياة الأشكناز في أوروبا المسيحية. وهذا الوضع الأفضل لليهود في المجتمعات الإسلامية قد منح السفارديم كثيرًا من الحقوق والحريات. لذا فقد حدثت كل الأمور الإبداعية والهامة في حياة اليهود آنذاك في المجتمعات الإسلامية. أما الطوائف الأشكنازية في أوروبا

فقد وجدت نفسها في نوع من التبعية الثقافية للسفارديم الذين عاشوا في مجتمعات إسلامية أكثر تقدمًا ورقيًّا، امتدت من إسبانيا المسلمة حتى العراق وفارس وآسيا الوسطى في الشرق. وتبعية الأشكناز للسفارديم كانت بصفة خاصة في مجال المصادر الدينية. فتقنين الهالاخا في العصر ما بعد التلمودي كان عملاً سفارديميًّا على وجه الخصوص. فالسفارديم قاموا بتقنين الهالاخا وفقًا للمنهج السفارديمي، في حين أن العلماء الأشكناز قد أخذوا المؤلفات السفارديمية وعملوا على توفيقها مع المنهج الأشكنازي. وهذا ينطبق بصفة خاصة مع مؤلفات الفاسي ومايمونيدس.

أما المؤلفات التي اعتمدت على المنهجين؛ مثل مؤلفات الحاخام آشر وابنه الحاخام يعقوب، يمكن اعتبارها محاولة لهذين الحاخامين لتوحيد الطائفتين وفق منهج واحد، ومحاولة أخرى لتوحيد الأشكناز والسفارديم وفق منهج واحد يمثلها مؤلَّف «المائدة المعداة» للحاخام السفارديمي يوسف كارو. فقد اعتمد الحاخام كارو في عمله هذا على الحاخامين السفارديميين الفاسي وابن ميمون، كما اعتمد أيضًا على الحاخام الأشكنازي آشر. أما بناء هذا العمل فقد اقترب من كتاب سيفر هاتوريم الخاص بالحاخام الأشكنازي يعقوب بن آشر. ويبدو أن هدف كارو في توحيد اليهود تحت مظلة منهج واحد كاد أن يقترب من التحقيق، لو تقبل الأشكناز هذا العمل. غير أن الحاخام البولندي الشهير موشي ايسرليس من كراكاو رفض آراء الحاخام كارو. لقد حسّن الحاخام ايسرليس «المائدة المعداة» وطورها في كتاب أطلق عليه «مفرش المائدة»، اعتمد فيه على المنهج البولندي على وجه الخصوص. وقد تمكن من خلال هذا العمل من توحيد الأشكناز تحت منهج واحد. وبالاعتراف بكتاب التشريع «المائدة المعداة» كمرجعية للسفارديم وكتاب «مفرش المائدة» كالمرجعية التشريعية للأشكناز، انقسم الأشكناز والسفارديم في المسائل الدينية. هذا الانقسام الذي حدد شكل العلاقة بين الطائفتين ليس فقط في الشتات، وإنما أيضًا حتى الوقت الحاضر في الداخل الإسرائيلي.

ولقد خلفت حركات التنوير والتحديث في أوروبا وراءها آثارًا بالغة في مزيد من عمليات التطور داخل اليهودية السفارديمية والأشكنازية. والرأي السائد هنا هو أن عمليات التحديث تلك قد أحدثت تغيرات راديكالية جذرية سواء على الجانب الأشكنازي أو السفارديمي. وفي حالة الأشكناز فقد أدت عمليات التنوير تلك بأوروبا إلى إحداث نوع من الانقسام. وتقبل السفارديم أفكار التحديث الأوروبية من خلال التأثير الأوروبي المتزايد في المجتمعات العربية الإسلامية، وكذلك من خلال اليهود الأشكناز سواء من العلمانيين أو من التيار الديني القومي عبر مدارس الأليانس التي تم إنشاؤها في المحيط العربي الإسلامي مع بدايات عام ١٨٤٠. وعلى عكس الأشكناز، فقد حافظ السفارديم على وحدتهم. فعلى الرغم من تأثر الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية لمعظم المجتمعات العربية الإسلامية – وبالتالي أيضًا للسفارديم – بالأفكار الأوروبية، فإن شكل التطور داخل اليهودية السفارديمية كان مختلفًا. فلم يرَ الحاخامات السفارديم أي خطر من أفكار التحديث. فمثلما فعل العلماء المسلمون، فقد استوعب السفارديم عملية التحديث تلك، من خلال اعتمادهم على مصادر يهودية؛ مثل الهالاخا للإجابة عن المسائل الدينية. لذا فقد حافظ السفارديم على وحدتهم من خلال استيعاب عملية التحديث داخل إطار هالاخي. وبذلك كون أيضًا السفارديم المهاجرون إلى إسرائيل وحدة دينية.

وخلاصة الأمر، يمكننا القول إن التطور اليهودي الداخلي في اليشوف قد أدى إلى سيطرة الأشكناز على الأمور الدينية. وفي الوقت ذاته فرض المنهج الأشكنازي سيطرة كاملة، في الوقت الذي فقد فيه المنهج السفارديمي أهميته. هذه السيطرة للمنهج الأشكنازي على الأمور الدينية استمرت حتى ثمانينيات القرن الماضي، إلى أن أصبحت منذ تأسيس حزب شاس (١٩٨٣-١٩٨٤) موضع تساؤل.

الهوامش

١ M. Zimmermann, *Zwischen Nation und Religion* (Berlin, 1997):115, 205-232.

٢ هذا الجدل يقتصر فقط على السفارديمية والأشكنازية الدينية. أما السفارديمية والأشكنازية غير الدينية «العلمانية» فترى في هذا الصراع جدلًا تاريخيًّا في إطار تاريخ الشعب اليهودي. ولا يعني ذلك بأية صورة من الصور أن كل السفارديمية والأشكنازية متدينون.

٣ قد يرى البعض في وصفنا هذا نزعًا من المجازية والاسترسالية، غير أن هذا الوصف نراه قريبًا لتوضيح الفروق بين الفريقين، ولعل هذا ما جعل أحد أهم الباحثين في يهود المشرق؛ المستشرق البريطاني برنارد لويس يُعنون كتابه الخاص بتاريخ اليهود في الشرق «يهود الإسلام»، راجع:

B. Lewis, *The Jews of Islam* (Princeton University Press, New Jersey, 1987).

راجع أيضًا: H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim: Their Relations, Differences and Problems as Reflected in the Rabbinical Responsa* (London, 1967): 104.

٤ هذا المصطلح غالبًا ما كان يستخدم بسياق ديني.

٥ حتى تأسيس حزب التاميل عام ١٩٨١ ولاحقًا حزب شاس، كانت كل الأحزاب الدينية في إسرائيل تتمسك بالمنهج الأشكنازي. للمزيد عن أهمية حزب التاميل، انظر:

S. Chetrit, “Mizrahi Politics in Israel: Between Integration and Alternative”, in: *Journal of Palestine Studies*, vol. XXIX, no. 4, Summer 2000, Issue 116.

٦ H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim: Their Relations, Differences and Problems as Reflected in the Rabbinical Responsa*: 1.

٧ الهدف الأساسي لهذا البحث هو محاولة الوصول للأصول الأنثروبولوجية للشعب اليهودي. في الوقت الذي اهتم فيه أرتور روبين Arthur Ruppin في عمله «علم اجتماع اليهود»، وتحديدًا في الفصل المسمى بـ «الاختلافات بين اليهود» بإبراز الاختلاف بين الأشكناز والسفارديم على أساس «الصفات الروحية» لليهود A. Ruppin, *Soziologie der Juden* (Berlin, 1930): 59f. يذكر تسيملس Zimmels الاختلافات الأنثروبولوجية بين الأشكناز والسفارديم H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim:* 1-3. مثل هذه الدراسات الأنثروبولوجية ليست ذات أهمية في دراستنا.

٨ H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*: 57.

٩ سفر الملوك الثاني ٢٠:٩.

١٠ F. Skolnik, M. Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica* (Word Minhag) (USA, Jerusalem: 2007) 2nd edition, vol. 14: 266.

١١ F. Skolnik, M. Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica* Literatur), vol. 14: 278.

١٢ العديد من الأمثلة للمنهج الأشكنازي والسفاردي سوف نستعرضها في الفصل الخامس، انظر بالإضافة لذلك:

H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*: 288-341; H. Angel, "Sephadic and Ashkenazic Minhagim of the High Holidays: Reflections on Different Philosophies of Response", in: *Exploring Sephardic Customs and Traditions* (Florida, 2000): 36-51; B. Lau, "*haRav B. Z. 'Usiel: Achdut ha'Uma biSde haHalacha* [Die Einheit der Nation auf dem Gebiet der Halacha]", in: *Schne 'Evre haGescger – Dat veDatijim beReschit Darka schel Jisra'el* [Auf beider Seiten der Brücke: Religion und Staat in den frühen Jahren Israels] (Jerusalem, 2002): 298ff.

١٣ إن صبغة المنهج الأشكنازي بالمنهج البولندي، والسفاردي بالمنهج الفلسطيني قد نتج عن حقيقة أن الحاخام ايسرليس أثناء تأليفه لـ Mappa لم يهتم سوى بالمنهج البولندي (فيما يخص الجدل الدائر حول الحاخام ايسرليس، انظر: H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*: 56f. ونفس الأمر ينطبق على الحاخام كارو، والذي لم يهتم أثناء تأليفه (لشولحان عاروخ) سوى بالمنهج الذي كان سائدًا في فلسطين. للمزيد عن انتقاد الحاخام كارو، انظر:

H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*: 52; Z. Zohar, "*lehachsir 'Atara leJoschna-haChason schel haRav Ovadia* [die alte Herrlichkeit wieder herstellen: die Vision von Rabbi Ovadia]", in: *Schas-Etgar haJisra'elijut* [Schas-Die Herausforderung des Israelismus] (Tel Aviv, 2001): 204.

١٤ كلمة عبرية للتعاليم، وهي ترمز بمعناها الضيق للوصايا التي أوحى بها الله لموسى في سيناء. وهي تعد بمثابة الكتاب المقدس لليهود، بمثابة كتاب مفتوح لعهد شعب إسرائيل مع الله.

Schoeps, J. H., (ed.) *Neues Lexikon des Judentums* (Frankfurt/Main), 1992: 453.

١٥ كلمة عبرية للتعلم، التعاليم، الدراسة. ويقصد بالتلمود خطب، ومناقشات وتعليقات الأموريين (العلماء) حول الميشنا الخاصة بالحاخام يهوذا حاناسي. هذه المجموعة قد تكونت تاريخيًّا في فلسطين وبابل. وقد تكون اثنان من التلاميد (جمع تلمود) المختلفة، التلمود الفلسطيني، ويسمى أيضًا بالتلمود القدسي (نسبة لبيت المقدس)، والتلمود البابلي.

Schoeps, J. H., (ed.) *Neues Lexikon des Judentums*: 445.

١٦ F. Skolnik, M. Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica* (Word, Halacha), vol. 8: 251; H. Angel, "Sephadic and Ashkenazic Minhagim of the High Holidays: Reflections on Different Philosophies of Response", in: *Exploring Sephardic Customs and Traditions* (Florida, 2000): 3.

١٧ لمزيد من التفاصيل حول هذه القاعدة، انظر:

L. Zunz, *Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden* (Berlin, 1832); Tschernowitz, *Die Entstehung der Schluchan Aruch* (Bern, 1915): 1-89.

للمزيد عن الحالات التي تقدمت فيها الهالاخا على المنهج، انظر:

F. Skolnik, M. Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica*
Literatur), vol. 14: 278.

١٨ F. Skolnik, M. Berenbaum (eds.), *Encyclopaedia Judaica* (Word, Halacha), vol. 8: 251.

١٩ Cohen, *The Jews of the Middle East, 1860-1972* (Jerusalem, 1973): 50.

٢٠ J. Bunzl, *Juden im Orient: Jüdische Gemeinschaften in der islamischen Welt und Orientalische Juden in Israel* (Wien, 1989): 9.

٢١ فيما يخص العصر الذهبي لليهود في مصر الفاطمية، انظر:
J. Mann, *The Jews in Egypt and Palestine under the Fatimide Caliphs* (Oxford, 1920- 1922), Bd. I: 16f.

٢٢ نتفق هنا مع لويس Lewis في استخدام مصطلح التعايش بدلاً من المصطلح الأوروبي المثير للجدل «العصر اليهودي – الإسلامي الذهبي»، B. Lewis, *The Jews of Islam*: 67-100.

٢٣ *Ibid.*

٢٤ S. D. Goitein, *Jews and Arabs, Their Contacts through the Ages*, New York, 1964: 126.

٢٥ http://www.thejc.com/comment-and-debate/comment/68082/so-what-did-muslims-do-jews

٢٦ للمزيد عن الارتباطات الممكنة بين النظم الحاخامية والإسلامية، انظر:
S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden, 1966): 126-134; H. Lazarus- Yafeh, "*Ben haHalacha schel haJahadut vehaHalacha schel haIslam* [zwischen der Halacha des Judentums und der Halachades Islam]", in: *Tabriz* 51 (Jerusalem, 1982) : 207-225.

٢٧ H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim: Their Relations, Differences and Problems as Reflected in the Rabbinical Responsa* (London, 1967): 12.

٢٨ H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*: 5-12.

٢٩ فيما يخص الجدل الذي أثارته الأعمال الدينية في العالم الأشكنازي خاصة في فرنسا بواسطة الحاخام تام Tam ذي التأثير هناك، قارن:
A. Freimann (ed.), *RaMBaM's Responsa* (Jerusalem, 1934): xliiiff; Baron, Salo W. "The Historical Outlook of Maimonides", in: *American Academy for Jewish Research*, vi (1934- 1935): 87.

٣٠ للمزيد عن تأثير Rambam، قارن:
A. Freimann (ed.), *Einführung zum Sepher Chasidim* (Berlin, 1924): 17; H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*: 19.

٣١ لقد عرف Sefer ha-halchot الخاص بالحاخام الفاسي في ألمانيا في القرن الثاني عشر، انظر في ذلك:
V. Aptowitzer, *Hosafot veTiqqunim leSefer Ra'VjaH (Rabbi Elieser ben Jo'el haLevi* [Einführung zum Buch Ra'VjaH] (Jerusalem, 1936): 92.

٣٢ M. Gudemann, *Jüdisches Unterrichtswesen Während der Spanisch-Arabischen Periode* (1873): 12.

٣٣ H. J. Michael, *Das Licht des Lebens* (Frankfurt/Main, 1891): 528.

٣٤ مقتبسة من: H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*: 7. وهنا يستخدم الحاخام Coucy المصطلح التوراتي:
Urim we Tummim (Ex 28, 30, Num 27, 21 & I Sam 19, 20-21). قد وجدت هذه الرقعة المقدسة كما كانت تسمى في جيب رئيس الكهنة، وقد استخدمت لتفسير أهم وأصعب المسائل. فهي قد استخدمت كوسيلة لمعرفة إرادة الله أو لإظهار المخفي.

٣٥ A. Freimann, *Einführung zum Sepher Chasidim* (Berlin, 1924):17.

٣٦ H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*: 14.

٣٧ H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*: 15.

٣٨ H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*: 11.

٣٩ في عام ١٩٢٨ انتشرت في ألمانيا إشاعة مفاداها أن اليهود في المدينة الفرنسية روتينجن Röttingen قد سرقوا من إحدى الكنائس هناك خبز التناول وفتتوه مدممًا في إحدى مدافع الهاون. وبتوجيه من أحد النبلاء هناك ويسمى ريندفلايش تجمعت حشود كبيرة للانتقام من هذه الجريمة المزعومة.

٤٠ S. Dubnow, *Die Geschichte des jüdischen Volkes in der Neuzeit. Das XVI. Und die erste Hälfte des XVII. Jahrhundets. Autorisierte Übersetzung aus dem russischen Manuskript von Steinberg* (Berlin, 1926), Band V: 175f.

٤١ A. Freimann (ed.), "Ascher ben Jechiel. Sein Leben und Wirken", in: *Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft* (Frankfurt, 1918): 250ff.

٤٢ كانوا في حد ذاتهم حاخامات؛ مثل الحاخام يوناح من جيرونا والحاخام موسى بن ناحمان، ولكن مع ذلك فيعتبر الحاخام آشر هو أول من رتبهم بصورة منظمة في محاضراته وبذلك توسعوا في إسبانيا.

٤٣ H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*: 26.

٤٤ لقد وصف فريمان Freimann العلاقة بين الحاخام آشر وغيره من الحاخامات، كما وصف أيضًا الاختلافات الفكرية بين الحاخام آشر وزملائه السفارديميين، ولكن بدون إضافة أي تحليل؛ انظر: A. Freimann (ed.), "Ascher ben Jechiel. Sein Leben und Wirken": 260ff. ولم يشر سوى تسيملس Zimmels فقط إلى سياسة التوفيق تلك، H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*: 11, 21-35.

٤٥ آشر بتصرف، نقلاً عن:

A. Freimann (ed.), "Ascher ben Jechiel. Sein Leben und Wirken": 262.

٤٦ Ascher zu Pessachim IV, 6: Hebraisch Seite 261. A. Freimann (ed.), "Ascher ben Jechiel. Sein Leben und Wirken": 237- 317.

٤٧ آشر بتصرف، نقلاً عن:

A. Freimann (ed.), "Ascher ben Jechiel. Sein Leben und Wirken": 261.

٤٨ A. Freimann (ed.), "Ascher ben Jechiel. Sein Leben und Wirken": 262.

٤٩ A. Freimann (ed.), "Die Ascheriden (1267-1391)", in: *Jahrbuch der jüdisch-literarischen Gesellschaft*, (Frankfurt/Main, 1920): 172f.; H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*: 21-36.

٥٠ H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*: 28-35.

٥١ S. Dubnow, *Die Geschichte des jüdischen Volkes in der Neuzeit. Das XVI. und die erste Hälfte des XVII. Jahrhundets* (Berlin, 1927), Band VI: 479.

وهناك تنازع في الدراسات الحديثة حول مدى صحة هذا البيان، إلا أنهم يشيرون كذلك إلى أنه بدون موافقة السلطان ما كانت هجرة اليهود يمكن تصورها. انظر في ذلك:

J. Bernai, "On the History of the Jews in the Ottoman Empire", in: *Judasz: Sephardi Jews in the Ottoman Empire* (Jerusalem, 1990): 19; Stanford J. Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic* (New York, 1991): 30ff.

في أحد اللقاءات صرح Bernai أن الكتابة الأصلية لهذا القرار مفقودة حتى الآن. إلا أنه يؤكد على وجود قرار ما للسلطان، وإلا ما كانت هجرة اليهود ميسرة. لقاء في معهد Simon Dubnow، ليبتزيج، بتاريخ ٦ فبراير ٢٠٠١.

٥٢ S. Dubnow, *Die Geschichte des jüdischen Volkes in der Neuzeit. Das XVI. und die erste Hälfte des XVII. Jahrhundets* (Berlin, 1926), Band V: 479f.; H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*: 39 f.; Stanford J. Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*: 33.

٥٣ F. Babinger, *Mehmed der Eroberer und seine Zeit* (München, 1953): 452.

٥٤ نقلاً عن:
S. Dubnow, *Die Geschichte des jüdischen Volkes in der Neuzeit*, Band V: 480.
وتوجد نسخة أخرى لهذا الخطاب، تعد كلماتها شديدة المشاعر، ولكنها وفقًا لتسنبرج Zinberg مشكوك في صحتها. انظر: I. Zinberg, *A History of Jewish Literature* (New York, 1974): 5f.

٥٥ من أجل الحصول على تحليل كامل لهذا الخطاب بنسخة المختلفة وتأثيره على موجة الهجرة من ألمانيا إلى الدولة العثمانية، انظر بصفة خاصة: دراسة هاكر
Y. Hacker, *haChevra hajehudit beSaloniki veAgafeha baMe'ot ha15 vehat 16* [die jüdische Gesellschaft in Saloniki und Umgebung im 15. Und 16. Jhdt.] (Jerusalem, 1978).

٥٦ S. Dubnow, *Die Geschichte des jüdischen Volkes in der Neuzeit*, Band V: 481; H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*: 41; Stanford J. Shaw, *The Jews of the Ottoman Empire and the Turkish Republic*: 33.

٥٧ أساس حركة وتحول عصر الازدهار هذا للأشكناز في بولندا، انظر:
S. Dubnow, *Die Geschichte des jüdischen Volkes in der Neuzeit*, Band VI: 287.

٥٨ H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*: 41.

٥٩ Tschernowitz, *Die Entstehung der Schluchan Aruch* (Bern, 1915): 26-28; Myer Myer S. Lew, *The Jews of Poland: Their Political, Economic and Communal*

Life in the Sixteenth Century as Refleced in the Works of Rabbi Moses Isserls (London, 1944): 64-70.

٦٠ Tschernowitz, *Die Entstehung der Schluchan Aruch*: 25; Myer S. Lew, *The Jews of Poland: Their Political, Economic and Communal Life in the Sixteenth Century as Reflected in the Works of Rabbi Moses Isserls*: 65f.; A. Freimann (ed.), "Die Ascheriden (1267-1391)": 160-211; H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*: 27ff.

٦١ H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*: 51f.

٦٢ H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*: 52.

٦٣ اقتباس للحاخام ابن لاب، نقلاً عن:
H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*: 51.

٦٤ S. Dubnow, *Die Geschichte des jüdischen Volkes in der Neuzeit*, Band VI: 55.

٦٥ وكذلك كان رد فعل الحاخامات بالتجمعات السفارديمية في تركيا في البداية متشككًا، ولكنهم سرعان ما تقبلوا بعد شولحان عاروخ كعمل معياري لتدوين وتقنين الهالاخا، انظر في ذلك:
H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*: 52f.

٦٦ Myer S. Lew, *The Jews of Poland*: 55-57

٦٧ فيما يخص النقد اللاذع للحاخام لوريا ضد الحاخام كارو، انظر:
Tschernowitz, *Die Entstehung der Schluchan Aruch*: 37f.; H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*: 53f.; S. Hurwitz, *The Responsa of Solomon Luria (Maharshal). The Legel Decisions of the Famous 16th Century Sage* (New York, 1938): 25ff.

٦٨ للمزيد عن «عصر الازدهار» لليهودية الأشكنازية في بولندا في القرن السادس عشر، انظر:
S. Dubnow, *Die Geschichte des jüdischen Volkes in der Neuzeit*, Band VI: 287-371; Myer S. Lew, *The Jews of Poland*: 80-167.

٦٩ حول حياة الحاخام ايسرليس، انظر بصفة خاصة:
Myer S. Lew, *The Jews of Poland*: 12-39; Tschernowitz, *Die Entstehung der Schluchan Aruch*: 30ff.; S. Dubnow, *Die Geschichte des jüdischen Volkes in der Neuzeit*, Band VI: 367ff.

٧٠ H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*: 50.

٧١ Myer S. Lew, *The Jews of Poland*: 68; H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim*: 44; Tschernowitz, *Die Entstehung der Schluchan Aruch*: 12.

٧٢ M. Graetz, *The Jews in Nineteenth-Century France: From the French Revolution to the Alliance Israélite Universelle*, J. M. Todd (tr.) (Stanford University Press: 1996).

٧٣ Sh. Avineri, "Die Anfänge des Zionismus im historischen Kontext", in: M. Brenner, Y. Weiss, *Zionistische Utopie-Israelische Realitä: Religion und Nation in Israel* (München, 1999): 18ff.

٧٤ J. Katz, "Orthodoxy in Historical Perspective, in: *Studies in Contemporary Jewry*, 2 (1986): 4-5.

٧٥ هذا الشعار ينسب إلى مؤسس الأرثوذكسية اليهودية؛ الحاخام موسى سوفر Moses Sofer (١٧٦٢–١٨٣٩)، انظر في ذلك أيضًا: *Encyclopaedia Judaica*, vol. 15: 77-79.

٧٦ Z. Zohar, "Sephardic Responses to Modernity: Some Central Characteristics", in: *Jews among Muslims: Communities in the Precolonial Middle East* (London, 1996): 65.

٧٧ صهيون هي مرادف توراتي واسم ثانٍ لمدينة القدس.

٧٨ تكمن أهمية الحاخام كاليشر في أن إضافاته كانت تحمل المنهج العملي لوالد الصهيونية الدينية الحاخام؛ إبراهام كوك Abraham Kook (١٨٦٥–١٩٣٥).

٧٩ هنا يبعد الحاخام كاليشر عن الأرثوذكسية اليهودية؛ لأن كل هذه الصور نشأت من المصادر اليهودية التقليدية حول قدوم الرسول.

٨٠ ونشير في هذا الموضع إلى التيارات، التي أثرت لاحقًا وبصورة كبيرة في الحياة الدينية لإسرائيل. فالتعرض للتكوين المعقد للتيارات الدينية المختلفة والانقسامات الداخلية المرتبطة بها نتيجة للخلاف مع الصهيونية سوف يعيق الإطار الخاص بهذه الدراسة. ولمزيد من التفاصيل حول الخلاف بين الصهيونية والأرثوذكسية، انظر:

M. Friedman, *Chevra veDat* [Gesellschaft und Religion] (Jerusalem, 1978); E. Don-Yehyia, "Origins and Development of the Agudah and Mafdal Parties", in: *Jerusalem Quarterly*, 1981; E. Don-Yehyia, Liebman, S. *Religion and Politics in Israel* (Bloomington; Indiana University Press, 1984).

٨١ أرشيف الـ Alliance منقول في:

A. Rodrigue, *Images of Sephardi and Eastern Jewries in Transition: The Teachers of the Alliance Israélite Universelle, 1860-1939* (Seattle, 1993): 72.

٨٢ لقد أرسل الحاخام عبد الله سوميخ (١٨١٣–١٨٨٩) أحد أحفاده لمدارس الأليانس، لتحفيز اليهود لمواجهة تحفظهم ضد العلوم الحديثة Norman A. Stillman, *The Jews of the Arab Lands in Modern Times* (Philadelphia, 1991): 35, 241-242. الاعتراض الوحيد ضد «العلوم الحديثة» للأليانس جاء من تونس. انظر:

A. L. Udovitch, L. Valensi, *The Last Arab Jews: The Communities of Jerba, Tunisia* (New York, 1984): 87f.

٨٣ الحاخام عوزيال مقتبسة في: Z. Zohar, "Sephardic Responses to Modernity: Some Central Characteristics", in: *Jews among Muslims: Communities in the Precolonial Middle East* (London, 1996): 69.

٨٤ لمزيد من المعلومات حول الآراء المختلفة للحاخامات السفارديم فيما يختص بالتحديث، انظر:

Norman A. Stillman, *Sephardi Religious Responses to Modernity* (London, 1995): 9-29; Z. Zohar, "Sephardic Responses to Modernity: Some Central Characteristics": 68ff.

٨٥ وكذلك أيضًا السفارديم من ذوي التوجه العلماني فقد اهتموا كثيرًا بدينهم، ولم يكونوا أبدًا تيارًا ضد الدين.

٨٦ I. Kolatt, “Religion, Society, and State during the Period of the National Home”, in: *Zionism and Religion* (London, 1998): 281-282.

٨٧ للمزيد عن تيار ميزراحي، انظر: الفصل الثالث.

٨٨ فيما يتعلق بأهمية الحاخام كوك في اليشوف، انظر:
I. Kolatt, “Religion, Society, and State during the Period of the National Home”: 284ff.; Ch. Liebman, E. Don-Yehiya, *Religion and Politics in Israel* (Indiana University Press, Bloomington, 1984): 70-76; M. Friedman, *Chevra veDat* [Gesellschaft und Religion] (Jerusalem, 1978): 110ff.

٨٩ I. Kolatt, “Religion, Society, and State during the Period of the National Home”: 295.



الفصل الثالث

الهيمنة الأشكنازية

لقد ولى عهد الكتب والمطبوعات، عهد الأعمال الفكرية العقيمة، من الآن فصاعدًا سنبدأ العمل الحقيقي. والعمل الحقيقي هو الهيمنة على الأرض، والاستعمار، واستعمار الأرض، والحياة، واستعمار فلسطين. وكل شيء آخر لن يشغل بالنا[١].

المدخل

يستند مفهوم الهيمنة لدى المفكر الإيطالي أنطونيو جرامشي على سيادة طبقة واحدة على بقية طبقات المجتمع. وهيمنة طبقة ما على المجتمع تعني أن هذه الطبقة تتولى القيادة والسيطرة على بقية طبقات المجتمع. وانطلاقًا من هذا المفهوم الجرامشياني يهدف هذا الفصل إلى إظهار ميكانيزم تبلور الهيمنة الصهيونية الأشكنازية في إسرائيل. وهي هيمنة تعود جذورها إلى مجتمع ما قبل قيام الدولة العبرية، وهو ما يعرف في السياق اليهودي الإسرائيلي باليشوف[٢]. وهو تعبير يطلق على نواة المجتمع اليهودي في فلسطين من عام ١٨٨٢ إلى عام ١٩٤٨، ذلك المجتمع الذي تأثر بالصهيونية السياسية، وأخذ على عاتقه تحويل الكيان الصهيوني في فلسطين إلى دولة لليهود.

وقد ارتبط مجتمع اليشوف بشخص ديفيد بن جوريون، الذي لمع نجمه كقائد كاريزماتي نجح في تشكيل وبلورة مجموعة قيادات ريادية للمجتمع اليهودي في فلسطين ما قبل عام ١٩٤٨، وقد أطلقوا على أنفسهم الخالوتسيم[٣]، أي الطلائع. وكان لبن جوريون وجماعته من الطلائع الدور الريادي في بناء مجتمع يهودي طبقًا لمبادئ الصهيونية السياسية كما آمن بها وصاغ فكرتها تيودور هرتزل،

فصاغ الخالوتسيم مبادئ الدولة العبرية وشيدوا على أساسها البنية التحية لدولة إسرائيل المنشوده، وكانت لهم الكلمة العليا على الكيان اليهودي، فآلت إليهم الهيمنة على الحياة الاقتصادية وتنظيم العمل السياسي والمسئولية الأمنية داخل الجسد اليهودي في فلسطين. وعليه فقد سيطر بن جوريون ورفاقه من الطلائع على مجتمع اليشوف قبل أن يتبوأوا مقاليد الحكم مع إعلان قيام الدولة في عام ١٩٤٨.

انطلاقًا من الدور المحوري لبن جوريون يقوم في هدا الباب ببحث حركة الطلائع الصهيونية من الخالوتسيم، كيف تشكلت وما عقيدتها السياسية، قبل أن ننتقل إلى مؤسساتها الفعالة، كالحزب الذي عبر عن الأيديولوجية السياسية ومؤسسة النقابات العمالية، المعروفة باسم الهيستدروت؛ تلك المؤسسة التي تولت رعاية العمال والموظفين في الدولة، وكانت لها السيطرة على الحياة الاقتصادية. ومن ثم ننتقل مع القارئ لنرى كيف نجح الرواد في بناء صفوة من المفكرين والمثقفين، تمحورت أعمالهم الأدبية وكتاباتهم الصحفية في غرس مبادئ الصهيونية السياسية في المجتمع اليهودي، وبالتالي تجهيز الشارع اليهودي في المجتمع الجديد لسيطرة الخالوتسيم تحت قيادة بن جوريون، وبالتالي تأصيل الهيمنة الصهيونية على الوعي العام للمجتمع اليهودي. ولأن استمرار بقاء مجموعة هيمنة ترتبط بقدرتها على كسب طبقات ومجموعات اجتماعية أخرى، نتطرق إلى آلية عمل حركة الخالوتسيم المتمركزة حول بن جوريون في كسب ود اليهود المتدينين من خلال اللعب بالورقة الدينية، وبالتالي ضمان تأييد الشارع المتدين لفكرة علمانية المنشأ والطبيعة كالحركة الصهيونية وإعطائها نوعًا من الشرعية الدينية. ثم يبقى لنا أن نناقش معارضي بن جوريون ومعاديه موضحين الخلاف اليهودي حول الأيديولوجية والتنفيد، وكيف تعاملت طبقة الطلائع المهيمنة مع معارضيها داخل الإطار اليهودي.

السياق التاريخي

منذ عام ١٨٨٢ بدأ المهاجرون من يهود أوروبا الشرقية بالدرجة الأولى في إقامة نواة استيطانية تمثلت في أحياء وكيانات استعمارية في فلسطين، والتي كانت في ذلك الوقت تحت الحكم العثماني[٤]. ولم يكن لتلك النواة الاستيطانية أن ترى النور وتتقوى، إلا بعد وقوع فلسطين تحت الانتداب البريطاني ودعم لندن لفكرة توطين اليهود في فلسطين. إلا أن الدعم البريطاني جاء بفضل مجهودات منظمة الصهيونية العالمية في إقناع إنجلترا بتناغم مصالح لندن مع هجرة اليهود إلى فلسطين، كما أن التوطين اليهودي يخدم مصالح بريطانيا في الشرق الأوسط. فمع نجاح الجيش البريطاني في عام ١٩١٧ في هزيمة العثمانيين، أعلنت حكومة التاج البريطاني في لندن فلسطين كمستعمرة تحت الانتداب البريطاني. وما إن سيطر الإنجليز على الأوضاع الأمنية، واعترافًا منهم بجميل مشاركة جنود يهود تحت قيادة الجيش البريطاني أثناء الحرب العالمية الأولى (١٩١٤-١٩١٧) قدمت الحكومة البريطانية ما عرف بوعد بلفور، ذلك الوعد الذي فتح أبواب فلسطين أمام هجرة اليهود من أوروبا، وسمح لليهود بشراء وتملك عقارات في فلسطين. والحق أن اليشوف اليهودي في فلسطين لم يكن ليعتمد فقط على سياسة الدعم البريطانية، فدور لندن كان منحصرًا في تسهيل التوافد اليهودي إلى فلسطين وإصباغ الشرعية على هذا الوجود من خلال إعلان وعد بلفور بحق اليهود في تأسيس دولة لهم في فلسطين. غير أن الداعم الحقيقي للتواجد اليهودي في فلسطين إنما يعود إلى الدعم المالي الذي وفرته منظمة الصهيونية العالمية[٥]. هذا الدعم الذي ضمن في واقع الأمر التواجد اليهودي في فلسطين[٦]. فمع فتح البريطانيين أبواب الهجرة أمام اليهود، سارعت المنظمة الصهيونية بتنظيم وتمويل موجات من الهجرة لليهود الأوروبيين إلى فلسطين.

ومع توفر الدعم اللوجيستي البريطاني من جهة والدعم المادي من طرف المنظمة الصهيونية قويت شوكة اليشوف اليهودي في فلسطين. إلا أن الاعتماد على السياسة البريطانية من جهة والدعم ليهود الخارج من جهة أخرى لم يكن ليضمن بقاء واستمرارية اليشوف على المدى البعيد. وعليه فقد شرع المهاجرون اليهود في فلسطين في بناء كيانات اقتصادية تمحورت في أنشطة زراعية كبداية للاعتماد على الذات. ومع توفر البنية الاستيطانية الزراعية بدت نواة الهوية الاجتماعية للمجتمع اليهودي في فلسطين في التبلور. فكان اليشوف ذا هوية يهودية العنصر تؤمن بضرورة فرض الهيمنة اليهودية على أكبر قدر مستطاع من الأراضي الفلسطينية. وفي إطار السعي نحو غالبية يهودية أو لنقل من أجل تكثيف التواجد اليهودي داخل فلسطين بدأ المستوطنون من اليهود الأوروبيين في استيعاب وكسب ما يمكن لنا بتسميته بيهود فلسطين، أي هؤلاء اليهود الذين عاشوا في فلسطين على مر التاريخ وقبل بداية هجرات اليهود الأوروبيين إليها عام ١٨٨٢. والحق أن يهود فلسطين لم يتعاونوا أو يتصالحوا مع الفكرة الصهيونية. ونظرًا لفقرهم المادي في مواجهة يهود أوروبا، فقد عاشوا على هامش اليشوف الصهيوني، بلا دور يُذكر في البنية الاقتصادية والسياسية، بل كان بن جوريون ورفاقه ينظرون ليهود فلسطين «كبعد إحصائي»، بمعنى أن أهميتهم تكمن في كونهم يهودًا، مما قد يشكل أهمية في ترجيح كفة اليهود عدديًا في بعض المدن أمام السكان الأرض الأصليين من الفلسطينيين[٧].

ظلت المنظمة الصهيونية الضامن الاقتصادي والسياسي الرئيسي في حياة المجتمع اليشوفي في فلسطين. وكان لها الباع الأكبر في الهيمنة على الحياة الاقتصادية من خلال الوكالة الصهيونية التي تم تأسيسها إبان المؤتمر الصهيوني العالمي المنعقد في زيوريخ في أغسطس عام ١٩٢٩ لتكون بمثابة الممثلة الدائمة في فلسطين للمنظمة الصهيونية الناشطة بالدرجة الأولى في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية. فجاء مقر الوكالة الصهيونية في القدس، وتمحور هدفها حول دعم وتنشيط الصندوق التمويلي لترسيخ

الاستيطان اليهودي في فلسطين، تلك المؤسسة التي عُرفت باسم كيرين هايسود[٨]. فكان دور كيرين هايسود يتمثل في كونه مركز تجمع التبرعات والمعونات من يهود أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية؛ حيث يتم تمويل شراء أراض فلسطينية وإقامة هياكل البنية التحتية من مؤسسات تعليمية واجتماعية وصحية وعسكرية.

أما تنظيم العمل السياسي داخل اليشوف فيمكن لنا تقسيمه ما بين السياسة الخارجية والسياسة الداخلية. وكان بالطبع للمنظمة الصهيونية الكلمة الأولى والأخيرة في الشأنين الداخلي والخارجي معًا. فتولت المنظمة الصهيونية السياسة الخارجية والتي تمحورت في أمرين من ناحية جمع الأموال والتبرعات لدعم النشاط الاستيطاني لكيرين هايسود، ومن ناحية أخرى تنظيم الهجرات اليهودية من أوروبا إلى فلسطين. أما العمل الداخلي فكان في أيدي جهاز تشريعي تابع للمنظمة الصهيونية عرف باسم المجلس الوطني[٩]. وكان ينتخب في إطار ديمقراطي وينظم بالدرجة الأولى العمل المحلي داخل اليشوف ومن ناحية أخرى يمثل مصالح اليشوف أمام إدارة الانتداب البريطانية[١٠].

أما فيما يخص البنية الحزبية للمجتمع اليهودي في فلسطين فقد عكست الأحزاب السياسية لليشوف عدم التجانس واختلاف مصالح السكان اليهود. وقد تكونت ثلاث طبقات تعكس الأوضاع الاقتصادية السائدة بين سكان المجتمع اليهودي في فلسطين. الطبقة الأولى تمحورت حول ما يمكن لنا مجازًا تسميته ببرجوازية صغار ملاك الأراضي، المعروفة باسم العيكاريم[١١]. وقد هيمن العيكاريم اقتصاديًّا على اليشوف، واستوطنوا ما يعرف في السياق الإسرائيلي بالموشفيم[١٢]؛ وهي قرى استيطانية تعود ملكيتها بالدرجة الأولى على استصلاح الأراضي وزراعتها. وبالإضافة إلى القرى الزراعية، يعود الفضل للعيكاريم في وضع حجر الأساس لأولى إحدى أهم المدن الإسرائيلية؛ حيث يعود تأسيس مدينة تل أبيب في عام ١٩٠٩ إلى مجهودات أسر يهودية تنتمي لطبقة العيكاريم. وكان من عوامل نجاح هذه الطبقة الاقتصادي ذلك الدعم المادي الذي قدمه العديد من رجال المال

والاقتصاد اليهودي في العالم، وخاصة ذلك الدعم الذي قدمه السياسي ورجل الاقتصاد البريطاني ذو الأصول اليهودية؛ البارون فالتر روتشيلد (١٨٦٨–١٩٣٧) والذي يعود له الفضل في تأسيس ودعم العديد من قرى الموشافيم الزراعية[١٣].

بالإضافة إلى طبقة ملاك الأراضي من العيكاريم، فقد تشكلت في اليشوف طبقة اجتماعية أخرى يغلب عليها الطابع العمالي. فمع تصاعد الأفكار الاشتراكية في الأجزاء الشرقية من أوروبا خاصة في روسيا وبولندا، هذا التصاعد الذي جسدته الثورة البلشوفية في روسيا سنة ١٩١٧، وجد العديد من اليهود في أوروبا في الأفكار الاشتراكية للثورة مبادئ للتحرر والمساواة فآمنوا بمبادئها، وأصبحوا على قناعة بأهمية الهجرة لفلسطين وإنشاء وطن عمالي اشتراكي يتمتع فيه اليهود لأول مرة في تاريخهم بدولة وكيان سياسي. وعليه فقد جاءت الهجرة الثانية ما بين عام ١٩٠٤ وعام ١٩١٤، والهجرة الثالثة ما بين عام ١٩١٤ وعام ١٩٢٣ من رجال ونساء آمنوا بالأفكار الاشتراكية كأساس للكيان اليهودي الصهيوني الجديد في فلسطين[١٤].

جاء مهاجرو الهجرة الثانية والهجرة الثالثة في المقام الأول من روسيا، وأيضًا من بولندا على قناعة أيديولوجية تتمحور حول أهمية تحرير المجتمع اليهودي من خلال خلق طبقة عمالية يهودية تواجه سيطرةَ العيكاريم ذات النزعة البرجوازية. وفي سياق العمل على تحقيق المجتمع الاشتراكي اليهودي انقسم المهاجرون الجدد حزبيًّا إلى فريقين: عبّر عن الفريق الأول حزب (هابوعيل هاتسعير) أي حزب «العامل الصغير»[١٥]، والذي تأسس في عام ١٩٠٥، وشكلت المجموعة الثانية من العمال اليهود حزب (بوعلاي صهيون)، أي «عمال صهيون»[١٦]. وتعود أهمية الحزبين لكونهما مدرستين أيديولوجيتين تخرجت فيهما كوادر سياسية تقلدت بعد ذلك مقاليد الحكم في إسرائيل ما بعد عام ١٩٤٨. فكان من القيادات المؤسسة لحزب «العامل الصغير» أهارون ديفيد جوردن (١٨٦٥–١٩٢٢)، والذي ينظر إليها حتى اليوم في إسرائيل كالأب الروحي لأيديولوجية استيطان

فلسطين والهيمنة عليها من خلال العمل الجسدي[١٧]. وجاء المؤسس الثاني لحزب «العامل الصغير» بالإضافة إلى أهارون ديفيد جوردون، السياسي والبرلماني الإسرائيلي يوسيف شبرنيتشك (١٨٨٥– ١٩٥٩) والذي تولى رئاسة البرلمان الإسرائيلي، الكنيست، منذ جلسته الأولى إلى وفاته في عام ١٩٥٩[١٨]. أما كوادر حزب «عمال صهيون» فلم يكونوا أقل أهمية للحياة السياسية الإسرائيلية، فقد كان منهم ديفيد بن جوريون (١٨٨٤– ١٩٦٣) أول رئيس وزراء لإسرائيل والأب الروحي للدولة العبرية، بالإضافة إلى المؤرخ والسياسي الإسرائيلي يتسحاق بن تسفي (١٨٨٦–١٩٧٣)، والذي تولى لاحقًا رئاسة الدولة العبرية في الفترة ما بين عام ١٩٥٢ إلى وفاته في عام ١٩٦٣.

وفي سياق التنافس الحزبي ما بين «العامل الصغير» من ناحية و«عمال صهيون» من ناحية أخرى على قيادة الهرم السياسي في اليشوف نجح بن جوريون بضم بعض قادة العمل الصهيوني الذين لم ينتموا إلى الحزبين وكانوا يحسبون كمستقلين في الساحة الحزبية لليشوف، فضم بن جوريون بعض المستقلين إلى حزبه، حزب «عمال صهيون» وأطلق عليه في سنة ١٩١٩ حزب اتحاد العمال (احدوت هاعفودا)[١٩]. ولم يكن هدف بن جورين بالدرجة الأولى إضعاف غريمه السياسي؛ حزب «العامل الصغير»، بل كان يرمي من خلال خطوته هذه إلى الضغط على قيادة «العامل الصغير» ودفعهم لتوحيد راية عمال اليشوف تحت حزب واحد. وقد أصاب بن جوريون في مخاوفه من انقسام عمال اليشوف في عام ١٩٢٠، وهو العام الذي شهد تأسيس أول نقابة للعمال اليهود في اليشوف تحت اسم (هاهيستدروت هاكلاليت شيل هاعوفديم بايرتس يسرائيل)، أي «رابطة الاتحاد العام للعمال بأرض إسرائيل» والتي عرفت اختصارًا باسم الهستدروت[٢٠].

ففي الانتخابات الأولى للهستدروت انقسمت أصوات العمال بين حزب «اتحاد العمال» من جهة وحزب «العامل الصغير»، بالإضافة إلى بعض الأحزاب الصغيرة من جهة أخرى. أراد بن جوريون توحيد عمال اليشوف تحت راية حزب واحد، وقد نجح

إلى حدٍّ بعيد في هدفه هذا في عام ١٩٣٠؛ حيث توحد حزبا «العامل الصغير» و«اتحاد العمال» تحت قيادة بن جوريون، ليولد حزب جديد أطلق عليه حزب (ماباي)، وهو اختصار لـ (ميفليجت باعولاي اريتس يسرائيل)، أي حزب «عمال أرض إسرائيل»[٢١]. بهذه الخطوة نجح حزب ماباي تحت قيادة بن جوريون في السيطرة على غالبية مؤسسات اليشوف، فكان للحزب القيادة في المجلس الوطني، في الوكالة الصهيونية، في نقابة العمال، الهستدروت، بل امتد نفوذ الحزب خارج حدود اليشوف؛ حيث سيطر مرشحو الحزب في انتخابات الدورة السابعة عشرة للمؤتمر الصهيوني ببازل عام ١٩٣١ وهو ما يعني هيمنة الحزب على المنظمة الصهيونية. وعليه فيمكننا القول إنه مع بداية الثلاثينيات في القرن العشرين، أصبح بن جوريون الحاكم المسيطر على مجريات الأمور في المجتمع اليهودي في مرحلة ما قبل الدولة.

لم تكن هيمنة ماباي تحت قيادة بن جوريون هيمنة مطلقة، بل واجهت تحديات من قبل أحزاب سياسية وجماعات ثقافية عارضت تارة أسلوب بن جوريون في القيادة وتارة الفكرة الصهيونية على التعميم. ولإيضاح وإكمال الصورة السياسية في اليشوف أمام القارئ نتوقف أمام أربعة من قوى المعارضة للماباي تحت زعامة بن جوريون. تمثل فريق المعارضة الأول في حزب (تصيونيم كلاليم) أي «عامة الصهاينة»[٢٢]، وهو وصف قد يصيب القارئ العربي بنوع من الارتباك والبلبلة؛ نظرًا لطبيعة الترجمة الحرفية، فمصطلح عامة لا يعني أن الحزب كان يمثل عامة الشعب اليهودي في اليشوف، بل على العكس من ذلك فقد مثل حزب عامة الصهاينة بالدرجة الأولى ملاك الأراضي من العيكاريم وكان ينادي بالحفاظ على الملكية الخاصة. وعليه فكان يعارض الأسلوب الاشتراكي الذي يقوده بن جوريون في رفضه الملكية الخاصة وجعل أرض إسرائيل ملكًا للمنظمة الصهيونية، وبالتالي للشعب اليهودي ككل معتقدًا أن من يعمل في الأرض أحق بملكيتها. وعليه فإن وصف «عامة» الذي استخدم في تسمية الحزب جاء كتذكرة

للماباي وبن جوريون، بأن ليس المهم الاختلاف بين الأيديولوجيات الاشتراكية أو الرأسمالية، بل المهم هو الإيمان بالفكرة العامة التي تربط يهود اليشوف بعضهم، أي الأيديولوجية الصهيونية. وعلى الرغم من فكرة التوحيد هذه فإن الحزب ظل في إطاره الرأسمالي، أي أن مؤيديه لم يخرجوا عن إطار ملاك الأراضي من اليهود، بالإضافة إلى كبار بعض الأسر اليهودية ذي الأصول الشرقية ومن كان لهم أملاك في فلسطين. وهي ملاحظة هامة؛ إذ إن «عامة الصهاينة» نجحوا بذلك في تخطي الحاجز العرقي بين يهود أوروبا ويهود الشرق العربي الإسلامي، فبينما ظل الماباي بالدرجة الأولى حزبًا يهوديًّا أشكنازيًّا، وأوروبيًّا بالدرجة الأولى نجح حزب «عامة الصهاينة» في استيعاب بعض الأسر اليهودية الشرقية من السفارديم في الجسد الحزبي لليشوف.

على الرغم من محاولات قيادات حزب «عامة الصهاينة» لاستمالة قطاعات لـ «عمال صهيون»، فقد كان الفريق الثاني المعارض لحزب ماباي وقيادة بن جوريون يتمثل في التيار اليساري. فقد أثرت الحركة الثورية في روسيا؛ حيث كونت القوى الماركسية عام ١٩١٩ حزب العمل الاشتراكي (ميفليجت هابوعيلم هازوتسيلستيم) أي حزب «العمال الاشتراكي»، والذي شكل عام ١٩٢٣ النواة الأولى للحزب الشيوعي الفلسطيني. وباعتباره الحزب الوحيد الذي يتكون من يهود ومن عرب فلسطين، فقد أعلن الحزب الشيوعي الفلسطيني الكفاح ضد الاستعمار البريطاني والصهيوني. ولم تنحصر المعارضة اليسارية على الحزب الشيوعي الفلسطيني، بل شاركتها المعارضة مجموعة يسارية أخرى تمحورت حول حزب يهودي يساري تعود نشأته إلى العاصمة النمساوية في عام ١٩١٦، وأطلق عليها (هاشومر هاتسعير)[٢٣]، أي حزب «الحارس الصغير». ومع انتقال حزب «الحارس الصغير» إلى فلسطين في عام ١٩٢٠ دخل أعضاؤه في صراع مع الحزب الشيوعي الفلسطيني.

فبينما كان الحزب الشيوعي الفلسطيني رافضًا كل أشكال الاستيطان اليهودي في فلسطين، شجع حزب «الحارس الصغير» الاستيطان اليهودي في فلسطين، وقام بتأسيس قرى استيطانية لأعضائه في أنحاء مختلفة من فلسطين. غير أن النشاط الاستيطاني «للحارس الصغير» لم يمنع قادة الحزب من الاختلاف مع بن جوريون. وهو خلاف أيديولوجي بالدرجة الأولى. إلا أن قادة حزب «الحارس الصغير» أقروا بضروة محاربة الصراع الطبقى داخل المجتمع اليهودي وأهمية التضامن مع الشعب الفلسطيني من أجل حل يرضي الطرفين العربي واليهودي. إلا أنه وبسبب نشاطه الاستيطاني لم يجد الحزب استجابة كبيرة من جانب الفلسطينيين. أما الفريق الثالث الذي عارض قيادة بن جوريون للحياة السياسية في اليشوف اليهودي في فلسطين، فقد تبلور في حركة رابطة السلام (بريت شالوم) وهي حركة غلب عليها الطابع الأكاديمي، فكان مؤسسوها من أكاديميي غرب ووسط أوروبا، وكانت الحركة تؤمن بالفكرة اليسارية. وقد نادت رابطة السلام والتي كان من ضمن ناشطيها إرنست سيمون (١٨٩٩–١٩٨٨) وأرتور روبين (١٨٧٦–١٩٤٣)، بدولة ثنائية القومية أي دولة عربية – يهودية، إلا أن ذلك لم يجد استجابة سواء على الجانب اليهودي أو الفلسطيني. أما الفريق الرابع المعارض لبن جوريون خاصة والفكرة الاشتراكية عامة فقد تمثل في التيار القومي. ولم يكن التيار القومي ممثلًا في حركة أو حزب واحد، بل عدة فرق وجماعات، نذكر منها حزب (ايخود ليئومي) أي «الوحدة القومية»؛ وهو حزب تكون في عام ١٩٢٢ من بعض ملاك الأراضي ذوي التوجه اليميني[٢٤].

أما التحدي الحقيقي لأحزاب الطبقة العاملة فكان ذلك حزب (هاتسيونيم هارفيزيونستيم)، [٢٥] أي «رابطة الإصلاح الصهيونية» والتي أسسها زئيف جابوتنسكي (١٨٨٠–١٩٤٠) عام ١٩٢٥. عرف جابوتنسكي حزبه تعريفًا قوميًّا. فهذا الحزب الإصلاحي لم يكن حزبًا رأسماليًّا موجهًا، وإنما كان حزبًا شعبيًّا تتألف قاعدته من

الطبقة الوسطى والعمال. بالنسبة لجابوتنسكي كان تمييز الطبقة العمالية بأي وضع خاص يعد أمرًا «رجعيًّا»، الأمر الذي يضر بالوحدة القومية. كما لم يفرق بين الشيوعيين والاشتراكيين أو بين الستالينيين والاشتراكيين الديمقراطيين. وكانت الحركة القومية وفقًا لفهمه تمثل صراعًا لا هوادة فيه ضد أي نوع من أنواع الأيديولوجية وتشكيل الطبقة العاملة[٢٦]. من ناحية أخرى فقد رفض الحزب أي شكل من أشكال تقسيم البلاد بين العرب واليهود مصممًا على ايمانة العقائدي بدولة يهودية ويهودية فقط في فلسطين، مع توزيع سكان البلاد من الفلسطنيين على أنحاء العالم العربي[٢٧].

البنية الاجتماعية في اليشوف

استعمر يهود أوروبا فلسطين، إلا أنه استعمار من نوع خاص، يختلف عن الاستعمار في شكله الكلاسيكي كما هو حال الاستعمار البريطاني أو الفرنسي، الإنجليز كانوا يستعمرون الدول والمجتمعات خارج الجغرافية الأوروبية، ويظل ارتباطهم بإنجلترا بلادهم الأصلية، وكذلك هو الحال مع الاحتلال الفرنسي، فكانت الأراضي التي تُضم إلى فرنسا تسمى بالأراضي الجديدة على عكس فرنسا التي كانت تسمى البلد الأم. أما في حالة الاستعمار اليهودي لفلسطين، كان المستوطنون اليهود يهرولون إلى فلسطين وهم على علم بأنه لا عودة، وليس لهم بلد أم كما هو الحال في الاستعمار البريطاني والاستعمار الفرنسي. وعليه فقد سعى المجتمع اليشوفي إلى الاعتماد على الذات بقدر الاستطاعة. وقد أطلق المستوطنون الجدد على أنفسهم اسم (عوليم)؛ وهو تعبير يعود إلى حركات التصوف اليهودية (الكابلاه)؛ ويعني «هؤلاء الذين يعلون أو يرتفعون»، «الذين يذهبون في طريق الحج». ويعود هذا المصطلح إلى عقيدة يهودية، بأن العالم مراتب ودرجات في التقرب من الله. وفلسطين هي أعلى درجات الأرض اقترابًا من السماء، وعليه فمن يذهب من أي مكان في العالم إلى فلسطين فهو لا يسير في خط

مستقيم، بل يعلو من مدينته إلى «أرض الميعاد». ورغم إجماع سكان اليشوف على الطبيعة الانسجامية لليهود في «موطنهم» الجديد، فإنهم لم يكونوا في يوم من الأيام مجتمعًا متجانسًا، فهم لم يختلفوا فقط في بلادهم الأصلية، وإنما أيضًا في ارتباطهم في المجتمع الجديد في فلسطين. تعود بداية الاختلاف السكاني إلى ما يعرف في تاريخ الدولة العبرية بموجات الهجرة الخمس، والتي تسمى في العبرية (عليوت)؛ أي «مفرد، عليا»[٢٨].

موجة الهجرة	الفترة الزمنية	أهم البلاد	عدد المهاجرين
العليا الأولى	١٨٨٢–١٩٣٠	روسيا	٢٠٠٠٠
العليا الثانية	١٩٠٤–١٩١٤	روسيا، بولندا	٣٠٠٠٠
العليا الثالثة	١٩١٩–١٩٢٣	روسيا وكذلك	٣٥٠٠٠
العليا الرابعة	١٩٢٤–١٩٣١	الاتحاد السوفيتي، بولندا	٤٠٠٠٠
العليا الخامسة	١٩٣٢–١٩٤٥	الاتحاد السوفيتي، ألمانيا، بولندا، رومانيا	٣٥٠٠٠
			٨٢٠٠٠
			٢٦٥٠٠٠
		تشيكوسلوفاكيا، هنغاريا	

موجات الهجرة الخمسة الأولى إلى فلسطين[٢٩]

إذا ما تتبعنا الفهم التاريخي لبن جوريون، لوجدنا أن تسمية العليوت جاءت من مفهوم الهجرات للطوائف اليهودية. ففي الوقت الذي اعتبر فيه بن جوريون أن الهجرات الأولى والرابعة والخامسة كانت على درجة من الأهمية للوجود اليهودي، نجد أن الهجرتين الثانية والثالثة كان لهما دور محوري هام[٣٠]. إذن فأهمية الهجرات الخمس يجب فهمها على أنها أهمية كيفية وليس أهمية كمية. ولا يمكن فهم هذه الأهمية الكيفية للهجرات، إلا إذا وضعنا نصب أعيننا أن هذه الهجرات الخمس قد ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بالتاريخ الأوروبي[٣١]، وأنها قد حدثت في أعقاب وقائع تاريخية محددة. فالهجرة الأولى كانت في أعقاب عملية الإصلاح في روسيا واغتيال ألكسندر الثاني عام ١٨٨١ وما نتج عن ذلك من تردي أوضاع اليهود. وكذلك الهجرة الثانية التي تعود لعام ١٩٠٤ فكانت نتيجة للتدهور الاجتماعي في روسيا وما تبعه أيضًا من ملاحقة واضطهاد لليهود. أما الهجرة الثالثة فقد ارتبطت ارتباطًا وثيقًا بالحوار الوطني في بولندا وكذلك بالثورة الروسية والحرب الأهلية الروسية. والهجرة الرابعة كانت على خلفية الحوار حول مسألة الانتماء الوطني في فترة الحرب ببولندا، والتي أدت إلى تدهور أوضاع اليهود البولنديين على خلفية النقاش، إن كانوا مواطنين بولندنيين أم لا. أما يهود الهجرة الخامسة فقد أتوا بكثرة من ألمانيا ووسط أوروبا، أي من تلك المناطق التي عملت فيها ألمانيا النازية على إبادة الجنس اليهودي ومنع الاندماج اليهودي في القارة الأوروبية[٣٢].

في المجتمعات اليهودية الجديدة في فلسطين، كانت علاقة مهاجري الهجرات الأربعة الأولى بمهاجري الهجرة الخامسة يشوبها التوتر، خاصة الألمان منهم. وقد نشأ هذا التوتر نتيجة للموقف المستنكر للصهيونية السياسية في مواجهة محاولات استيعاب اليهود، التي كانت تمارس في كل المناطق الناطقة باللغة الألمانية. وبلا شك فإن هذا التوتر

بين يهود الهجرة الخامسة الناطقين بالألمانية ومهاجري الهجرات الأربعة الأولى من أوروبا إنما يعكس التوتر القائم بين يهود الشرق الأوروبي ويهود غرب أوروبا، فالعلاقة بين يهود الغرب وإخوانهم من يهود الشرق تركزت على العداء المتبادل. هذا العداء كان ارتباطًا مكانيًّا؛ لأنه في الوقت الذي كان يُنظر فيه لليهود الإنجليز والفرنسيين على أنهم يهود غربيون، شكلت ألمانيا مجالًا ثقافيًّا – جغرافيًّا تتصارع فيه مختلف مسارات التحرر لليهود في الغرب «الأوروبي» وكذلك لليهود في الشرق «الأوروبي»[٣٣]. فكان ينظر يهود أوروبا الغربية ليهود أوروبا الشرقية نظرة علوية، لا تخلو من التحقير. غير أن الوضع قد انقلب في فلسطين، من بني اليشوف وبدرجات متفاوتة هم اليهود من أبناء موجات الهجرة الأربعة الأولى وغالبيتهم من أوروبا الشرقية، أما يهود غرب أوروبا وبخاصة ألمانيا الذين وفدوا مع الحرب العالمية الثانية، فلم يشاركوا في بناء الكيان اليهودي في فلسطين، مما جعل يهود موجات الهجرة الأربعة الأولى ينظرون ليهود ألمانيا نظرة علوية، لاتخلو أيضًا من التحقير. وقد زاد الأمر حدية، كون أن كثيرًا من يهود ألمانيا قد جاء ليس عن قناعة بالفكرة الصهيونية، بل كلاجئين يعتمدون على المعونات، مما قلل من أهميتهم في الجسد اليهودي الجديد في فلسطين. إن تفسير هذا الوضع المتدني للهجرة الخامسة مقارنة بالهجرات الأربعة الأولى على أنه بسبب فترة الشتات فقط لايعتبر تفسيرًا كافيًا. فيبدو أن أفراد الهجرات الأربعة الأولى قد كونوا ما يشبه جبهة ضد مهاجري الموجة الخامسة لضمان المكانة والاعتبار في توزيع السلطة والنفوذ في اليشوف اليهودي.

لم يكن النزاع بين الهجرات الخمسة هو الشغل الشاغل بالدرجة الأولى للقيادة السياسية في اليشوف اليهودي في فلسطين، بل إن التحدي الحقيقي، تمركز حول كيفية بناء أمة إسرائيلية واحدة من كل هذه الأجناس المختلفة. هنا وظّفت اللحظة الدينية، ليكون لها دور تاريخي في ربط اليهود ببعضهم. لقد أرادت الصهيونية السياسية تأسيس دولة لن يكون لها مستقبل إلا من خلال رابطة يهودية، تعوّل على الإرث التوراتي

المشترك لجميع اليهود[٣٤]. وهذا لا يعني بأية حال من الأحوال أن إسرائيل دولة متدينة، بل لقد تم توظيف الدين من أجل بناء الدولة. والدليل على ذلك أن من صاغ رؤية أهمية العامل الديني للدولة العبرية، شخصيات قيادية صهيونية علمانية النشأة والعقيدة[٣٥]. وفي إطار هذه الرؤية لم تعترف الصهيونية السياسية سوى بفترتين زمنيتين منفصلتين تمامًا عن بعضهما في التاريخ اليهودي؛ العصر التوراتي والعصر الحاضر. ويمثل العصر الحاضر ذلك الوقت الذي يتم فيه جمع كل اليهود المنتشرين في العالم على هيئة أمة في دولة لها سيادة. فاليهود لا ينبغي لهم العيش تحت سيادة سلطة أجنبية ولا العمل لصالح اقتصاد أجنبي. اليهودي الضعيف، الذي كان يخضع لأية سيادة أجنبية، والذي كان ينظر إليه في كل مجال اقتصادي على أنه كائن طفيلي، لن يكون له وجود بعد ذلك[٣٦]. فاليهودي الضعيف الطفيلي يرمز لفترة الشتات، لذا ينبغي على يهود اليشوف، الذين يشكلون المرحلة الجنينية للأمة الإسرائيلية، أن ينفصلوا عن الشتات.

وعلى هذا فإن (شليلوت هاجولاه) أي «رفض الشتات» يعتبر أحد الركائز الأساسية للفكر السياسي لليشوف. ولتقديم المثل الايدابي ليهود الشتات الضعفاء، كانت الصهيونية السياسية تحتاج إلى أساس يمكنها الاعتماد عليه. وقد وجدوا ذلك في السرد التوراتي. وقد استخدمت المآثر البطولية التوراتية بصفة خاصة كرد على ضعف يهود الشتات. إذن، فالمآثر البطولية للعصر التوراتي قد استخدمت كوسيلة رد اعتبار يمكن من خلالها خلق أمة يهودية جديدة. ونظرًا لأن العصر التوراتي عصر غير ملموس، وإنما يمثل حقبة تاريخية، غير محسوسة لرجل الشارع، لذا فقد اعتبر الصهاينة السياسيون أن أحد مهامهم هي جعل هذا العصر الخيالي غير المحسوس، ملموسًا وواقعًا يوميًّا في الشارع اليهودي في فلسطين، وذلك من خلال تسخيرهم لبعض المصادر اليهودية المنتقاة، خاصة التوراة لخدمة الأمة الجديدة. لذا فقد شدد بن جوريون على تفرد التوراة فيما يتعلق بتربية النشء والشباب اليهودي. فكتب بن جوريون أنه «لا يوجد كتاب يهودي واحد بعد

التوراة قد اقترب بمثل هذه الصورة من الشباب وأثر في نشأتهم»[٣٧]. و لم ينحصر الأمر فقط على استخدام النص التوراتي وأبطاله لبناء المجتمع الجديد، بل تجاوز الأمر قضية تربية المجتمع الجديد، ليشمل كافة أركان الكيان اليهودي الجديد في فلسطين؛ الرمزية الكاملة والشعار الكامل للوجود اليهودي في فلسطين ثم لاحقًا في إسرائيل يجب أن يقوم على الأساطير التوراتية[٣٨]. لذا فقد طالب بن جوريون في منتصف خمسينيات القرن الماضي البرلمانيين في الكنيست الإسرائيلي بعد تأسيس الدولة بإطلاق أسماء توراتية على الشوارع بالجزء الحكومي من مدينة تل أبيب، وأن يكون التاريخ التوراتي في كل مكان في المجتمع الجديد[٣٩].

لم تمر محاولة دمج الفترتين الزمنيتين – العصر التوراتي والعصر الحاضر – بأية حال من الأحوال بسلام. بل أدت إلى نشوب خلاف بين اليهود من ذوي الأصول المختلفة داخل التجمعات اليهودية ولاحقًا داخل الدولة؛ لأن استدعاء هذا العصر التوراتي السحيق كان مصحوبًا برفض الماضي القريب، الذي لم يكن فيه اليهود أبطالًا، وإنما «طفيليين» في خدمة شعوب أجنبية. أما في المجتمع اليهودي الجديد فيجب خلق يهود مستقلين وأقوياء، أي خلق يهود جدد. هذا اليهودي الجديد يجب أن يضع نصب عينيه مآثر اليهود الأبطال في العصر التوراتي وليس الأفعال الضعيفة إبان الشتات. إلا أن المشكلة تكمن في أن المهاجرين اليهود لم يأتوا من الماضي البعيد، من العصر التوراتي السحيق، بل جاءوا من الماضي القريب، من نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، من بولندا وروسيا وألمانيا.

غير أن بن جوريون وحوارييه من الخالوتسيم لم يعوا ناقديهم أي اعتبار، وأخذوا في تحقيق رؤيتهم، فكانوا ينظرون للهجرات اليهودية إلى فلسطين، ليس فقط على أنها انتقال جغرافي من المنطقة «س» في أوروبا إلى المنطقة «ص» في قلب المنطقة العربية، وإنما هي العودة. العودة إلى «بلاد الآباء». كان على العائد أن يمحو السير الذاتية للذكريات

اللصيقة بالماضي القريب، وأن يحل محلها ذكريات العصر التوراتي الأسطوري. ومن هذا السياق فالهجرة اليهودية إلى فلسطين، لم تكن تعني فقط تغيير المكان، وإنما أيضًا تكوين ذاكرة جماعية مجمعة ومؤسسة لليهود كجسد واحد. وتحديدًا من هذا المنطلق كان سعي بن جوريون للسيطرة والهيمنة، ليس فقط من أجل أن يحكم الدولة الجديدة، ولكن من أجل أن يزرع رؤيته لليهود ليسوا كأبناء شتات ضعاف ولكن كأبناء تراث توراتي، يزرع بيد ويقاتل بأخرى، يبني بيد، ويدافع عن أرضه باليد الأخرى. وكان بن جوريون يعتقد، أن رفاقه أبناء موجات الهجرات الثانية والثالثة، الطلائع، الخالوتسيم، هم وهم فقط من يقوى على أن يقود الأمة الجديدة ليحقق رؤيته في بناء اليهودي الجديد، القوي، الذي يمتلك مصيره بين يديه.

أعضاء الهجرتين الثانية والثالثة جسدوا من وجهة نظر بن جوريون هذين المبدأين الأساسيين: رفض الشتات وخلق يهودي جديد. هذا اليهودي الجديد الذي لاينحصر عمله في الدفاع عن اليشوف وإنما أيضًا في العمل على إنجاز مبدأ العمل اليهودي من أجل اليهود ومن أجل اليهود فقط، (عاوفدا يهودي)، هكذا يُسطّر بن جوريون معنى استيطان فلسطين كوطن لليهود:

لكننا لا يمكننا أن ننظر إلى فلسطين باعتبارها مجال استثمار للشعب اليهودي. بالنسبة لنا فلسطين هي مكان للعمل والاستقرار، للحياة وللموت. الوطن القومي في فلسطين يعني فقط العمل الصهيوني. في اليشوف اليهودي لايصح أن يوجد عمل آخر بجانب العمل اليهودي. العمل اليهودي هو الحياة في وطننا القومي[٤٠].

هذا ما أعلنه بن جوريون بحماس. و لم يكن المقصود بذلك هو العمل الفكري، وإنما هو العمل الجسدي، البدني. فكلمة (عافودا) تعني في العبرية العمل وتعني كذلك العبادة. فالعمل البدني هو أمر مقدس، كلما ازداد حدة، أي كلما أصبح العمل مضنيًا،

كان وسيلة حقيقية لتحقيق الذات. في هذا السياق يكتب شموئيل دايان (١٨٩١–١٩٦٨)؛ أحد مؤسسي حركة القرى التعاونية المعروفة باسم الكيبوتسات، ما يلي:

العمل يملأ كل ذرة من كياننا، فلم يكن لدينا أي شيء آخر طوال اليوم الطويل من قبل الفجر بساعتين حتى بعد حلول الظلام... لذا فمن الواضح أننا لم يكن بإمكاننا الانتصار على أنفسنا بأية طريقة أخرى، لم يكن لنا لننتصر على أنفسنا إلا من خلال العمل.

نعم لعل الرابط الأساسي والعامل المشترك الأعظم بين مهاجري الموجتين الثانية والثالثة هو إيمانهم بأهمية العمل الجسدي وأنه الطريق الوحيد، لبناء الوطن اليهودي الجديد. وفي ذات الوقت تقليلهم من شأن العمل الفكري، الذي برع فيه اليهود في الشتات وأصبحت هناك العديد من الأسماء اليهودية التي لمعت في مجال الفلسفة والفكر الأوروبي. أما بالنسبة لبن جوريون ورفاقه من الخالوتسيم فلم يكن «للعمل الفكري» دور محوري في عالمهم الجديد[٤١]. في خطاب له أمام اللجنة المركزية لحزب ماباي في عام ١٩٣٧ وصف يتسحاك بن أهارون (١٩٠٦–٢٠٠٦)[٤٢]؛ أحد القيادات العمالية، ورفيق بن جوريون في العمل السياسي الحزبي، وصف وضع الثقافة والمثقفين في اليشوف بالكلمات الآتية:

إذا ما تأملنا وضعنا الحالي، لأمكننا القول إنه لا يوجد في حركتنا الحالية أي مركز فكري، فلا مجال هنا لتبادل الآراء وانعكاسها، لا مجال هنا لدراسة وتطوير وإيضاح أفكارنا. فالحياة العملية لا تتوافق مع أي نشاط فكري. فلا توجد الآن مثل هذه المراكز بين العمال[٤٣].

ووفقًا لبروتوكول جلسة النقاش فقد قاطع يوسف شبرينتساك[٤٤] ابن أهارون في جملته الأخيرة وسأله بسخرية «متى كان يوجد مثل هذه المراكز الفكرية؟ هل يمكن أن تعطينا مثالًا لذلك؟» إلا أننا لا يجب أن نخدع بمقولة ابن أهارون أو برد الفعل الساخر لشبرينتساك. فالعمل البدني بصفة خاصة كان هو الأهم في اليشوف. كما أن عدم وجود مراكز فكرية لا يعني بالضرورة عدم وجود أي شكل من أشكال «العمل الفكري». فبكل تأكيد أفرز اليشوف هؤلاء المثقفين الذين كانت أعمالهم الفكرية تخدم فكرة العمل البدني وتبرزه وتعضد بذلك أنظومة الاستيطان الصهيوني لفلسطين. ففي الأعمال الأدبية الخاصة بحاييم ناخمان بياليك[٤٥] (١٨٧٣–١٩٣٤)، وموشى سميلانسكي (١٨٧٤– ١٩٥٣)، وآرون ديفيد جوردون (١٨٥٦– ١٩٢٢)، ويوسف حاييم برينر (١٨٨١– ١٩٢١)، وشاؤول تشرنيشواسكي (١٨٧٥– ١٩٤٣)، وياكوف كاهان (١٨٨١–١٩٦٠)، وديفيد شيموني (١٨٨٦–١٩٥٦)، ويعقوب فيشمان (١٨٨١– ١٩٥٨)، وصمويل يوسف أجنون (١٨٨٨– ١٩٧٠)، وأوري تسفي جرينبرج (١٨٨٨–١٩٧٠)، وناتان ألترمان (١٩١٠–١٩٧٠)، نجد أنها جميعها تدور حول حب الوطن، وحب العمل، والقومية، وإحياء المآثر التوراتية، ورفض الشتات، وإعادة ميلاد وطن جديد[٤٦]. أي أن اليشوف قد تطبَّع بأدب وطني– صهيوني[٤٧].

إذن، فرفض الشتات والسيطرة على العمل كانا المبدأين الأساسيين اللذين تبناهما الكيان الاجتماعي لليشيوف وبالتالي أيضًا أبناء موجتي الهجرتين الثانية والثالثة. غير أن الباحث في تاريخ الموجتين الثانية والثالثة سيكتشف أنه بين موجتي الهجرتين يوجد تباين من حيث الأهمية في صالح موجة الهجرة الثالثة، فهي تتبوأ في الرواية التاريخية اليهودية، منزلة خاصة ولها القيادة مقارنة بموجات الهجرة الخمسة. وقد تحدث بن جوريون أمام الهستادروت عام ١٩٢٨ حول أهمية كل موجة من موجات الهجرة المختلفة. فعلى الرغم من أن أعضاء الهجرة الأولى قد بدأوا في بناء المستوطنات، فإنهم لم يعدوا عملهم

هذا عملًا مقدسًا، «وإنما نظروا إليه على أنه عمل قسري، جبري مؤقت ومرحلة انتقالية لطبقة أخرى، وكانوا يسعون شأنهم شأن المزارعين لامتلاك الأراضي ورغد العيش»[٤٨]. ومن خلال سعيهم لرغد العيش أصبحوا يمثلون خطرًا على كينونة المشروع الصهيوني في فلسطين. فبالنسبة لبن جوريون لم يكن المشروع الصهيوني مجرد امتلاك للأراضي، وإنما أكثر من ذلك، فهو السيطرة على تلك الأراضي، تلك السيطرة التي لن تتم إلا من خلال الاستيلاء على العمل. ووفقًا لبن جوريون لم يبدأ العمل في فلسطين إلا بوصول الهجرة الثانية. فقد تسلم أعضاء الهجرة الثانية راية العمل وأنقذوا المشروع الصهيوني في البلاد قبل الإفلاس القومي والأخلاقي. «لقد أعطى العمال اليهود (من أفراد موجة الهجرة الثانية) لعملنا في هذه البلاد تلك القاعدة الأخلاقية التي كانت قد انفلتت، وبثوا فيه روح القومية وأضاءوا له رؤية عظيمة للخلاص البشري»[٤٩]. فالهجرة الثانية قد وضعت بعملها وجهدها العمل الصهيوني على الطريق الصحيح. أما الهجرة الثالثة فكانت تمثل لبن جوريون الإنجاز والكمال في قيم العمل بفلسطين، و لم يكن أعضاؤها مجرد عمال فقط، هاجروا من مكان لمكان، لا، بل رأوا في أنفسهم طلائع الاستيطان اليهودي في فلسطين، أو كما يطلق عليهم بالعبري خالوتسيم.

مصطلح (خالوتسيم) – حرفيًا: الرواد أو الطلائع – هو مصطلح حماسي، ولكنه ذو معنى يختلف على سبيل المثال عن المصطلح الأمريكي «روح الرواد». ففي الولايات المتحدة تبرز «روح الرواد» فكرة الفردية والجسارة والمخاطرة. أما في العبرية الحديثة فيرمز (الخلوتس) بصفة خاصة إلى خدمة الفكرة المجردة والحركة السياسية والجماعة. وكمصطلح توراتي لا يعني فقط القتال من أجل الأمور الإلهية في المقام الأول (السفر الرابع، موسى، ٣٢، ٣٢)، وإنما أيضًا التحرر والابتهاج والخلاص. ثم أصبح مصطلح (الخالوتسيم) يستخدم في اليشوف ولاحقًا في الدولة ككلمة أساسية لها العديد من الاشتقاقات؛ مثل الريادة، والإخلاص، وأهل الثقافة والتعليم، والنخبة، وروح الرواد،

وقيم الرواد، بل وأيضًا أخلاق الرواد. لقد كانت كلمات خلطت وجُمِعت مع بعضها بأسلوب معقد مدفوعة بقوى عاطفية هائلة؛ بحيث إنها لا تزال تستخدم حتى اليوم في إسرائيل، من أجل شحن وتعبئة الرأي العام المجتمع لقضية ما.

فيما يخص الخالوتسيم الذين وصلوا في إطار الهجرة الثانية، وبصفة خاصة في الهجرة الثالثة إلى فلسطين وبذلك احتلوا قمة الهرم الاجتماعي في اليشوف، فقد كان العمل البدني هو المفتاح السحري لمعرفة الذات. فكانوا يعملون في الحقول وهم يعتقدون أنهم قد بدأوا أخيرًا في فهم الحياة. فحينما ملكوا العمل، ملكوا أنفسهم وملكوا الحياة.

كان العمل لدى بعض الرواد يتساوى إلى حدٍّ بعيد مع الدين. وكان نبي ديانة العمل الصهيوني في فلسطين تلك هو آرون ديفيد جوردون (١٨٥٦–١٩٢٢)، الذي كان ذا تأثير عظيم على روح العمل في الكيان اليشوفي ومن بعده الكيان الإسرائيلي، ذلك التأثير الذي امتد لعشرات السنوات بعد وفاته[٥٠]. في سن السابعة والأربعين كان رجلًا ضعيفًا مريضًا ذا لحية غزيرة يعمل في حقول فلسطين. وسرعان ما اكتسب لدى الرواد الشباب، الذين أطلقوا عليه اسم (هازاكين) أي «العجوز»، مكانة كبيرة. فتعاليمه كانت خليطًا غامضًا من التصوف اليهودي وعلم الزراعة والصهيونية والاشتراكية، وبنفس هذا الترتيب وفقًا لأهميتها. وقد سوّق أن اليهود لن يتحرروا إلا إذا خدموا أنفسهم ولأنفسهم، أي أن تحرير النفس اليهودية في فلسطين لن يكون إلا بالعمل، فكان العمل يمثل له الدين الجديد لليهود، إن اتبعوه شيدوا وطنهم الجديد في فلسطين، وإن حاجوا عنه باءت الفكرة الصهيونية ومعها الكيان اليهودي في فلسطين بالخيبة والفشل. وعليه فقد حث أتباعه ومريديه على أن يكونوا من المتحمسين للعمل وللعمل فقط. فباعتبارهم يهودًا لا يجب عليهم العيش من أفكارهم ومفاهيمهم، وإنما من عرقهم وجهدهم وعملهم. أما في المساء فكان ينضم لشباب العمال الذين كانوا يرقصون بعد ساعات العمل الطويلة

وكانوا يشكلون ما يشبه حلقات الذكر الصوفية، مرددين الأناشيد والأغاني التي تحث على العمل، إلى أن يصلوا لنوع من النشوة الروحانية.

الريادة إذًا في الرواية الصهيونية التاريخية، ليست تضحية أو قربانًا، وإنما هي تحقيق للذات. ولا يتم تحقيق الذات إلا من خلال علاقة الفرد بالجماعة الصهيونية. فالرائد شخص فردي إلا أنه لا يسعى إلى مال أو جاه أو لتحقيق مأرب شخصي، وإنما يمثل المبادئ الاشتراكية في صورتها اليوتوبية، فهو فرد ولكنه يهب حياته لإرضاء وإعلاء شأن الجماعة اليهودية؛ لأنه لا وجود لفرديته من دون الجماعة[٥١].

بالإضافة إلى آرون ديفيد جوردون بزغ نجم يوسف ترومبيلدور (١٨٨٠-١٩٢٢) والذي أصبح أحد أهم الآباء الروحيين لحركة الرواد وفلسفة العمل الصهيونية. قدم ترمبيلدور إلى فلسطين عام ١٩١٢ وكان مع حبه وإخلاصه لقيام دولة يهودية في فلسطين يقدس العمل، ويُعرّف في هذا الإطار دور الرواد في بناء المجتمع اليهودي الجديد كالتالي:

نحن نحتاج لرجال مستعدين لفعل أي شيء... فيجب علينا أن نجند جيلًا ليس له أي اهتمامات أو أية هوايات، نريد رجالًا مثل القضبان الحديدية، مرنة، ولكنها من الحديد، يمكن تشكيلها كما نشاء من أجل الماكينة القومية. نريد رجالًا كالدراجات؟ أنا هي تلك الدراجة. إذا ما احتاجت لأي مسمار أو صمولة أو حتى حدافة - خذني! هل يجب حفر الأرض؟ أنا أحفرها. يجب إطلاق النار، هل تحتاجون إلى جندي؟ أنا هو هذا الجندي... أنا أجسد فكرة الخدمة، فأنا مستعد لأي شيء. فأنا لا أعرف سوى أمر واحد - البناء، بناء الوطن الجديد[٥٢].

على الرغم من النغمة الاستعراضية والبروباجندابة، فإن الخالوتسيم يمثلون في الذاكرة الجماعية الإسرائيلية البناة الحقيقيين لليشوف اليهودي ورواد الاستيطان في فلسطين. وبغض النظر عن دور الرواد مقارنة بباقي المهاجرين، غير أن ما يهمنا هنا هو إيضاح تركيبة المجتمع نواة المجتمع الإسرائيلي طبقًا للرواية الصهيونية الرسمية التي كانت من جهة وأمام الرأي العام العالمي تقدم اليهود في فلسطين على أنهم جسد واحد عانى الاضطهاد في الشتات وحق له وطن جديد، غيرها ومن جهة أخرى تفرّق في الداخل اليهودي، بين أبناء هذا الجسد الواحد. ولا يعنينا بالدرجة الأولى الحكم على الاستراتيجية الصهيونية في تناولها للمجتمع اليهودي في فلسطين. الأمر الأهم هنا هو أن دراسة حركة الرواد تمهد لنا الطريق لاستكشاف ملامح الهرم الاجتماعي في اليشوف الإسرائيلي، الذي مثلت فيه المستوطنات الزراعية بأعضائها، والرواد، الخالوتسيم، والعمال الزراعيين قمة هذا الهرم. أما السلطة السياسية فكانت أيضًا في أيدي القليل من الرواد، الذين استقروا في المدن، وكذلك في أيدي بيروقراطيي الحزب[٥٣]. وعليه فالرواد الخالوتسيم، خاصة هؤلاء الذين جاءوا مع الهجرة الثانية والهجرة الثالثة من روسيا وبولندا، اعتبروا بمثابة صفوة اليشوف. أما الطبقة الوسطى بالمدن التي تأسست حديثًا – مثل تل أبيب ورمات جان أو استوطنت في حيفا – والتي لم تسهم بصورة أساسية في التطور الاقتصادي والثقافي لليشوف، فقد تم تجاهلها من السلطة الرمزية والسياسية. باستثناء الاختلافات الأيديولوجية الداخلية الحادة في بعض الأحيان وعدم الاتفاق حول تقسيم الموارد العامة، إلا أن القيادة والسيادة كانت في أيدي الرواد من الخالوتسيم.

من التركيبة الاجتماعية نصل مع القارئ في جهودنا لتعريفه بالكيان اليهودي داخل فلسطين إلى الملامح العامة لهذا الكيان. فلقد اعتبر اليشوف نفسه بمثابة أقلية صغيرة وضعيفة محاصرة من العرب من جهة والسلطة البريطانية من جهة أخرى. بالإضافة لذلك فكان لزامًا عليهم التكيف مع فضاء جغرافي ومناخي مختلف عما عليه الحال في

أوروبا. فالمناخ شبه الاستوائي والرمال والمستنقعات والملاريا كل ذلك كانت عوامل تهدد الوجود اليهودي القادم من مناخ أوروبي يختلف عن المناخ الصحراوي الشرق أوسطي. لذا فقد اعتبر المستعمرون اليهود اختيار هذا الوطن بما فيه من مصاعب ومخاطر بمثابة ملحمة بطولة وتضحية. وقد أسهمت هذه التصورات وكذلك البناء الاجتماعي للواقع إلى تماسك الحركة الصهيونية، وخلق ما يمكن تسميته بالهوية الجماعية، التي كانت جزءًا من هوية الفرد. (أدام من هايشوف) أي «الإنسان اليشوفي»، معناه شخص متحضر ومسئول، وعلى أتم الاستعداد للتضحية بنفسه من أجل تحقيق أهداف جماعية. وفي المقابل يحصل «الإنسان اليشوفي» على خدمات مادية واجتماعية تتمثل في الرعاية الصحية والتعليم والعمل. مثل هذه السياسية الخاصة «بالفعل والفعل المقابل» كان يمولها صندوق «الدعم الوطني» وهو صندوق للأموال التي كانت تأتي في شكل تبرعات من الخارج. وأيضًا شعور الانتماء والتبعية لليشوف اعتبره الأفراد بمثابة الثواب والمكافأة. وعلى الرغم من الاختلافات الاجتماعية داخل الجسد اليشوفي، فيبقى شيء واحد مؤكد: لقد مثل اليشوف نواة أمة يهودية – إسرائيلية، قائمة على قومية استيطانية، جمعت بينها الملامح الخمسة الآتية:

فلسطين هي بيت يهودي مستقل، وصاحب سيادة. ويحق لكافة يهود الشتات، الذين يؤمنون بالمبادئ الأساسية للصهيونية، الهجرة إليها. إلا أنه يجب في البداية تشجيع «أشخاص أكفاء ومناسبين» للهجرة إلى البلاد، إلى أن يتم تدعيم اليشوف ديموجرافيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا وعسكريًّا. وهذا معناه أن التجهيزات والإعدادات الصهيونية في الخارج كانت تركز في اختيارها للهجرة إلى اليشوف على الشباب وأصحاب الخبرة من الرجال والنساء.

نظرًا لأن زعماء العلمانية باليشوف لم يتمكنوا من تقديم مبررات مقبولة أو عملية لتشجيع يهود الشتات على التحرك والقدوم لفلسطين، تم الترويج للجماعات اليهودية

في اليشوف على أنها امتداد مباشر لأمة يهودية قديمة ومفقودة تكونت من العصر اليهودي – التوراتي في أرض إسرائيل. وقد توافد المهاجرون الجدد والمستوطنون انطلاقًا من تصور وفكر «ميراث التقاليد اليهودية القديمة» في فلسطين. أما المنتظر منهم فكان استمرار الأعمار والزعامة لذلك الموروث القديم في هذا العصر العلماني الحديث.

ولدفع عملية الاستيطان في فلسطين ولجعلها أكثر جاذبية للمهاجرين، استخدمت بعض العناصر والرموز اليهودية – الدينية القديمة بصورة انتقائية. المصدر الرئيسي كان التوراة، ويضاف إليها بعض النصوص الأخرى؛ مثل على سبيل المثال قصص البطولات اليهودية متمثلة في كتاب المكابيا وأساطير العهد «التوراة» مثل يشوع بن نون، بالإضافة لعدد من الأفكار من حقبة التنوير اليهودي الأوروبي من القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

ولعل اعتماد اللغة العبرية بدلًا من اليديشية، وهي اللغة التي كان يتحدثها غالبية المهاجرين اليهود في فلسطين، كان اختيار العبرية بمثابة القرار الأكثر ثورية. فلم يكن اختيار العبرية مجرد رمز للابتعاد عن الثقافة التي نشأت في الشتات وإعادة الإحياء المزعوم للعصر التوراتي فقط، وإنما أيضًا التسريب غير المقصود للمصطلحات الدينية والرموز الثقافية إلى الهوية الجماعية لليشوف.

كجزء من تجربة علمنة الرموز والنصوص الدينية والفكر الجماعي تم تشييد تقويم مجمعي لإعادة تأويل الأعياد والمناسبات الدينية. فبجانب الأعياد اليهودية مثل عيد الفصح – أعيد تفسيره على أنه «يوم التحرير» – عيد سكوت كعيد للاحتفال بالأرض والطبيعة، اليوم الخامس عشر من شهر شباط كعيد لزراعة الأشجار والغابات، وكذلك أيضًا على أنه عيد الربيع، وكذلك عيد البوريم باعتباره يومَ احتفال شعبي وكرنفالًا خاصة في تل أبيب، وذكرى يوم تمرد واستبسال باركوخبا ضد الإمبراطورية الرومانية، كعيد للبطولة. بالإضافة إلى ذلك تم إضافة عيدين دنيويين جديدين؛ هما ذكرى وفاة

يوسف ترومبيلدور، كأول أبطال اليشوف والذي سقط طبقًا للرواية الصهيونية دفاعًا عن المستوطنة الشمالية الصغيرة تل خاي وذلك في الحادي عشر من آذار، بالإضافة إلى الاحتفال بيوم التضامن العالمي للبروليتاريا، عيد العمال في الأول من مايو.

كان وراء هذا الإعداد والعمل الدءوب لإحياء الكيان اليهودي في فلسطين العديد والعديد من الأشخاص والمؤسسات. بلورة وتشكيل المجتمع اليشوفي ومن بعده الدولة الإسرائيلية في أربعينيات وخمسينيات القرن الماضي لم يتأثرا بأحد كما تأثر بشخص ديفيد بن جوريون، والذي كان دوره على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة لتشكيل الهيمنة الأشكنازية، كما سيبرز التحليل التالي.

بن جوريون والهيمنة

لا يمكن تصور إسرائيل بدون شخص ديفيد بن جوريون باعتباره مؤسسها الدينامو المحرك لها. بل إن كينونة الدولة نفسها يمكن اعتبارها انعكاسًا لأفكار بن جوريون نفسه[٥٤]. ويقول بيتر ميدينج؛ أستاذ العلوم السياسية بالجامعة العبرية بالقدس: «لا يمكن أن يكون هناك مثال أفضل للدراسة مثلما هو الحال في دراسة السياسي بن جوريون»[٥٥]. لقد كان بن جوريون زعيمًا ذا كاريزما خاصة[٥٦]، بمفهوم عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر[٥٧]. وعلى ذلك فهو ليس فقط صاحب رؤية وواضع معايير والزعيم الأيديولوجي ليهود فلسطين، وإنما أيضًا الحاكم المطلق، أو إن شئتم الديكتاتور[٥٨]. ووفقًا لتفسير ميدينج، لم يكن بن جوريون صاحب نظريات سياسية، بل كان ضعيف الفكر سياسيًا وفكريًا، إلا أنه كان صاحب تأثير في مستمعيه ومريديه[٥٩]. موقف ميدينج هو موقف الأكاديمي الدارس، إلا أنه لا يفسر بعض الأبعاد في شخصية بن جوريون كرجل سياسة. فبن جوريون كان بكل تأكيد زعيمًا كاريزميًا، إلا أن تطور اليشوف إلى دولة تسمى بإسرائيل لا يمكن

تفسيره من خلال ذلك فقط. فهو تصرف كزعيم بنفس تلك الطريقة التي وصف بها فيبر الزعيم الكاريزمي. كذلك كانت خطبه هامة[٦٠]، حتى إن لم تكن بكل تأكيد الأكثر أهمية.

كل هذه التفسيرات ليست كافية. فهي تضع المجتمع، الذي كان لبن جوريون فيه دور قيادي بارز، في الخلفية وتتغاضى عن العلاقة الجدلية بين السياسي ديفيد بن جوريون وبيئته التي أثر فيها بداية مع اليشوف – ولاحقًا الدولة – وكيفية تعامله مع حلفائه وخصومه على حد سواء[٦١]. نعم لقد نجح بن جوريون في القيادة السياسية وهو ما أجمع عليه العديد من رجال الاجتماع السياسي في إسرائيل؛ مثل كيميرلينج وشابيرو وبن بورات[٦٢]. وينبغي قبل كل شيء وحتى يمكن لنا تحليل دور بن جوريون أن نتناول بداية علاقته بطبقة العمال وكيفية صعودها تحت قيادته لقمة الهرم الاجتماعي والسياسي في إسرائيل، وهو ما يعني تناول هيمنة يهود أوروبا من الأشكناز على قيادة الدولة[٦٣]. وبهذا المنظور للوجود الهيمني الاقتصادي – الثقافي لإحدى الطبقات يجب تحليل دور بن جوريون من أجل إيضاح دوره للقارئة والقارئ من جهة وفهم الهيمنة الأشكنازية على إسرائيل من جهة أخرى. ولا يتناول الأمر هنا شخصية بن جوريون في حد ذاتها، وإنما وبنحو أكثر عمقًا يتمحور حول آرائه واتجاهاته فيما يتعلق بالأيديولوجية، والحزب، ونقابة عمال الهستدروت، وبالتالي النواة المؤسساتية لكيان الدولة الصهيونية.

بن جوريون: اليهودي الجديد والزعيم الحديث

لقد كان بن جوريون معاصرًا لأنطونيو جرامشي، إلا أن ذلك لا يعني بالنسبة للمضمون الخاص بنا أكثر من أن أفكار وتصورات جرامشي ما هي إلا نتاج عصر كان بن جوريون أحد معايشيه. يتحدث جرامشي في إحدى كتاباته عن الزعيم الحديث[٦٤]،

وهو يعتمد في ذلك على مكيافيلي والذي كان له دور محوري عند جرامشي في تحليله لرجال السياسة. غير أن جرامشي يختلف عن مكيافيلي في تعريف الزعامة، فنجد لدى مكيافيلي أن الأمير بمعنى القائد والزعيم هو شخص واحد فقط، أما جرامشي فهو يوضح أن «الزعيم الحديث ليس شخصًا حقيقيًّا ولا يمكن أن يكون فردًا مجسمًا، فهو لا يمكن إلا أن يكون كيانًا مؤسسيًّا»[٦٥]. هذا الكيان المؤسسي هو الحزب: «... هذا معناه العلاقات الداخلية المختلفة للقوى المتنافسة داخل الحزب الواحد، الذي يؤسس عمدًا نمطًا جديدًا للدولة، ومنطقيًّا فإنه قد أسس لهذا الغرض»[٦٦].

فإذا أردنا توصيف ذلك مع مكيافيلي، لوجدنا عنده «زعامة جديدة يتم الوصول إليها بواسطة أسلحة الإنسان الشخصية من البراعة والمهارة»[٦٧] وتحديدًا مثل هذه الزعامة هي ما قصدها جرامشي. مثل هذه الزعامة التي يجب التطلع إليها ومن ثم الاستيلاء عليها أولًا، وهو الأمر الذي يعد وفقًا لجرامشي أكثر صعوبة من توثيق أواصر السلطة المكتسبة والمحافظة عليها[٦٨]. ويوجد العديد من الأمثلة التاريخية التي توضح العلاقة بين الوصول إلى الحكم والمحافظة عليه، فيذكر مكيافيلي كأحد الأمثلة لمثل هذا النوع من الزعامة موسى وبني إسرائيل. فقد اتبع بنو إسرائيل موسى بسبب قمعهم في مصر كعبيد. وعليه فاتباعهم لموسى جاء من أجل تحريرهم من العبودية، لا من أجل أن يصبح عليهم رئيس. فموافقة اليهود على موسى كمحرر، لم تثنيهم عن رفضه لهم كرئيس[٦٩]. هذه الصورة التاريخية أو لنقل المشهد التوراتي كثيرًا ما تم اقتباسه من قبل الحركة الصهيونية. فكانت الوكالة اليهودية تحت قيادة بن جوريون، هي هذا الزعيم الحديث، الذي كان هدفه منح اليهود المقموعين في أوروبا حياة آمنة وحرة في وطن جديد. وكانت صورة النبي موسى التاريخية، هو التحدي الذي كان يجابه بن جوريون، فهو كان على قناعة بأنه لا يكمن تحرير اليهود بجلبهم إلى فلسطين، بل بإقامة دولة لهم في فلسطين، يكون هو وهو فقط في بدايتها المسئول القيادي لها. وبالتالي فواجبه، هكذا كانت رؤية بن جوريون، ليست

فقط إنقاذ اليهود من خلال هجراتهم إلى فلسطين، بل بتسويق نفسه كالزعيم، وإن شئتم نبي اليهود الحديث.

هنا نجد المفتاح لتطبيق مفهوم الهيمنة في الصهيونية البنجوريونية وتشييدها لمجتمع اليشوف اليهودي في فلسطين ومن ثم لاحقًا في المجتمع الإسرائيلي. ومثلما كان موسى نبي الله هو ذلك الأمير الذي نجح في تحرير اليهود من قبضة الفرعون، بزغ نجم بن جوريون في الرواية الصهيونية التاريخية كالمخلص والقائد والزعيم، أقام المجتمع اليهودي في فلسطين وحرر يهود أوروبا الشرقية من القهر والاضطهاد في دولة، فكانت إسرائيل بمثابة الدولة الأولى والجديدة لليهود، وكان بن جوريون الزعيم الجديد للمجتمع اليهودي الحديث. إلا أن بن جوريون كان بطبيعة الحال يعلم أنه في حاجة إلى المؤسسات التي تعينه في إدارة شئون البلاد والعباد، فكان له دور أساسي في بناء وتقوية حزب ماباي، وكان له دور قيادي في بناء مؤسسة النقابات العمالية، الهستادروت، وكذلك دوره في الوكالة اليهودية، وهي تلك المؤسسات التي بدونها لا يمكن له أن يكون صاحب أي تأثير يذكر[٧٠]. وبتأملنا لكل ذلك، يمكن لنا أن نطلق على بن جوريون مسمى الزعيم الحديث. هذا المدلول مشتق من ناحية من جرامشي، ومن ناحية أخرى – كما أوضحنا من قبل – من مكيافيلي. وبالتالي فتصور بن جوريون عن الزعيم السياسي توافق مع ذلك التصور الخاص بجرامشي وبكل تأكيد مع تصور مكيافيلي. فقد كتب بنفسه ما يلي:

لا بد له – الزعيم أو القائد – أن يعرف ما الذي يريده تحديدًا، فهو لا بد أن يدرك أهدافه جيدًا وأن يضعها نصب عينيه. كما يجب عليه أن يعرف متى يحارب خصومه السياسيين ومتى يجب عليه أن ينتظر ويترقب. في الأمور الأساسية لا يجب أن يكون هناك حل وسط. ونظرًا لأن الأرض لا تتوق أبدًا عن الدوران وهياكل السلطة في حالة تغير دائم ومستمر، لذا فيجب أن يعاد النظر بصورة دائمة ومستمرة في السياسة المختارة وأهدافها[٧١].

وقد كان لبن جوريون ما أراد فكان الزعيم، بل والزعيم الأوحد. وأصبح رئيس الوكالة اليهودية، قاد الهستادروت، وحزب الماباي، ولاحقًا أيضًا دولة إسرائيل. وبذلك تمكن من السيطرة على الدعائم الحاسمة للهيمنة في يده.

بن جوريون والأيديولوجية الصهيونية

إن كانت الزعامة لبن جوريون، فكيف كانت علاقة هذا الرجل مع الأيديولوجية، مع الفكرة الصهيونية؟ كيف فهمها؟ وكيف مارسها في العمل السياسي؟ في البداية كان الترتيب والتنظيم ومن ثم الإدارة، فقد احتل تنظيم اليشوف بؤرة اهتمام بن جوريون؛ لأن من ينظم البيت اليهودي في فلسطين، يصبح رب هذا البيت وبالتالي المسيطر عليه[٧٢]. إن السلطة الناتجة عن عملية تنظيم اليشوف تعد هي الدافع لكافة عمليات التطوير والتحديث الاشتراكي – الاقتصادي والسياسي داخل اليشوف، ولاحقًا داخل إسرائيل نفسها.

إن التشكيل الناجح للمنظمة المركزية والفعالة التي تسيطر على الموارد الاقتصادية مَكَّن بن جوريون ورفاقه من نشر أفكارهم بنجاح مما مكنهم من السيطرة على المجتمع العبري (اليشوف). فكان أساس نجاحهم التنظيمي، وشرطًا ضروريًّا مسبقًا لهيمنتهم الثقافية – الأيديولوجية في المجتمع؛ حيث كان يعد بمثابة قوة التنظيم السياسي الذي أسسوه وهيمنته على المؤسسات الاقتصادية للهستادروت، والحركة الاستيطانية الزراعية، ومكاتب التوظيف، والاتحادات التجارية، والمؤسسات الاجتماعية[٧٣].

إن فكرة تنظيم اليشوف قد جاء بها زعماء الصهيونية من بلدانهم الأصلية في شرق أوروبا؛ حيث يمثل التنظيم والانضباط عنصرًا أساسيًّا في ثقافتهم الاشتراكية السياسية[٧٤]. وقد أبدى بن جوريون اهتمامًا خاصًّا بما يحدث في الاتحاد السوفيتي. فباعتباره سكرتيرًا

عامًّا للهستادروت، وعلى الرغم من الانتقاد الحاد داخل حزبه، فقد سافر بن جوريون إلى الاتحاد السوفيتي بذريعة رغبته لزيارة المعرض الزراعي. لم يكن بن جوريون نفسه من المعجبين بأية حال من الأحوال بالنظام السوفيتي، بل على العكس من ذلك كان يبغضه وحارب طوال حياته فكرة اتخاذ النظام السوفيتي كنموذج لإسرائيل. وعلى الرغم من ذلك فقد رأى بن جوريون أن وضع الاتحاد السوفيتي مشابه لوضع اليهود في اليشوف، فمثلما تسعى الثورة البلشفية لبناء مجتمع سوفيتي واحد من مجتمعات مختلفة، تسعى إسرائيل إلى الهدف ذاته، أي بناء مجتمع يهودي متجانس من يهود ذوي انتماءات جغرافية وثقافية مختلفة. ومثلما حدث مع اليشوف اليهودي، فقد تكون في الاتحاد السوفيتي مجتمع يمثل العمال فيه مركزية الأمة السوفيتية الجديدة. لقد انبهر بن جوريون بالنظام السوفيتي الجديد ليس بسبب محتواه أو بسبب أنه يريد أن يسلك دربه، ولكنه أعجب به؛ لأن النظام السوفيتي قد وضع نصب عينيه هدفًا يتمثل في خلق أمة جديدة[٧٥]. وكان هذا تحديدًا ما أراده بن جوريون ورفقاؤه من خلال الفكرة الصهيونية.

إن التحقيق الفعلي للصهيونية ما هو إلا تنفيذ التغير التاريخي العميق الذي يدفع الشعب اليهودي قدمًا. هذا التغير لا يتمثل فقط في تغيير المكان ونقل أعداد كبيرة من اليهود من بلاد الشتات إلى الوطن الجديد، وإنما يتمثل هذا التغيير في تغير البناء والتركيب الاشتراكي – الاقتصادي: نقل الجموع اليهودية المجتثة من مجتمعاتهم القديمة وإعادة زرعهم وترسيخهم، في الحياة العملية والإنتاجية، في زراعة الأراضي، في السيطرة على المهن الهامة بالمجال الزراعي والصناعي والحرفي والعمل على الوصول للاستقلال الاقتصادي[٧٦].

للوصول لمثل هذا التغير في حياة اليهود كان لا بد – وفقًا لبن جوريون – من حدوث ثورة، ثورة روحية تعمل على تحرير الشعب اليهودي من قيد التقاليد اليهودية. لقد وجد بن جوريون ذلك في الصهيونية، ولكنه لم يكن يهتم كثيرًا بالصهيونية الفكرية أو الدينية،

إنما الصهيونية الاشتراكية؛ ليس إيمانًا منه بالاشتراكية؛ ولكن لأنها الأيديولوجية الأكثر تسويقًا للعمل والعمال. وبالفعل كانت الأيديولوجية كما حملها الرواد من الخالوتسيم، وكان على رأسهم بن جوريون، هي الصهيونية الاشتراكية[٧٧].

ولفهم مفهوم الصهيونية عند بن جوريون نعود إلى أحد خطاباته في عام ١٩٣٣:

تعتبر الصهيونية – وفقًا لوجودها وكيانها – حركة ثورية. ولا تكاد توجد أية ثورة أخرى ذات تأثير أبلغ من الصهيونية لتغيير حياة الشعب العبري بصورة تامة. فهذه ليست ثورة الهيكل السياسي والاقتصادي، ولكنها ثورة إعادة بناء الشعب اليهودي الجديد. ولأكون أكثر تحديدًا: إن الفكر الصهيوني وأثره في حياة الشعب اليهودي والتاريخ اليهودي لهو أمر ثوري، فهو نوع من التمرد ضد تقاليد مئات السنين، والتي تتوق في عجز إلى الخلاص والتحرر. فبدلًا من هذا الحنين العاجز يجب أن نحل محله الرغبة في المعرفة والأمل في إعادة البناء والإبداع على أرض الواقع في الموطن. فبدلًا من الاعتماد على الآخرين، بدلًا من الدونية والتسليم للأغلبية، نصنع شعبًا مستقلًّا ومكتفيًا ذاتيًّا وسيد مصيره. فبدلًا من الوجود كتجار وسماسرة نسعى لوجود مستقل لشعب عامل على أرضه وضِمن اقتصاد مبدع[٧٨].

ولتنفيذ هذه الثورة كان الأمر يحتاج إلى نظام سياسي. بالنسبة لبن جوريون كان واضحًا أنه لن يتمكن هو وزملاؤه من تحقيق الثورة الصهيونية إلا من خلال هيمنة العمال على اليشوف؛ لأن هذه الهيمنة نبعت من الوجود والاستحسان الداخلي للعمل التنفيذي نفسه. والعامل اليهودي في الوطن هو في حد ذاته الثمرة الطبيعية وكذلك نواة هذه الحركة، الخالق والمخلوق في آن واحد. كل القوى والعوامل – من حيث قدرتها على دعم ودفع التحقيق والتنفيذ الصهيوني قدمًا – تعد تلقائية، سواء كانوا يدركون أم

لا، فهم الخدم وأدوات المساعدة لإتمام وتنفيذ العمل اليهودي؛ لأن تحقيق مستوى عمل وافر وقوي في كل مجالات الإنتاج هو الهدف التاريخي للصهيونية العملية[٧٩].

وبذلك كانت الهيمنة العمالية القائمة على البنية التحتية الاقتصادية بالنسبة لبن جوريون أمرًا لا مفر منه، وشرطًا لا غنى عنه للنهضة اليهودية، والتي كان هو نفسه يحتل مركزها. فالزعيم الكاريزمي ديفيد بن جوريون قد أثر وصاغ الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية والعسكرية في اليشوف، وكذلك في العشرين عامًا التي تلت تأسيس الدولة.

في مفهوم جرامشي يمكن اعتبار بن جوريون «البابا المعصوم من الخطأ»[٨٠]، الذي ألهم وصاغ هيمنة الطبقة العاملة في اليشوف ولاحقًا في الدولة[٨١]. وكانت أهمية بن جوريون تكمن في تحقيقه أهداف الصهيونية على أرض الواقع. إذ لم يكن جوهر الثورة الصهيونية بالنسبة لبن جوريون مجرد جلب اليهود من الشتات إلى فلسطين فقط، وإنما – وهو الأهم – زرع تلك التجمعات اليهودية داخل فلسطين. وعليه لم يكن بن جوريون يرى الهجرة مجرد نقل يهود الشتات إلى فلسطين. فطلب الحصول على تأشيرة وتذكرة السفر على إحدى البواخر ليس هو الهجرة. ولا تنتهي الهجرة بالنزول في ميناء فلسطيني، بل تبدأ بالفعل مع العمل في أرض فلسطين. فالمشكلة الكبيرة للهجرة لا تكمن في كيفية الوصول للبلاد، بل في القدرة على البقاء في البلاد والتأصل فيها[٨٢].

إن زرع الشعب اليهودي في فلسطين يعني بالنسبة لبن جوريون إنهاء حقبة الشتات وتربيته كيهودي جديد في وطن قومي جديد أوجد له خصيصًا. وبناء مثل هذا الوطن القومي، ومن ثم تحقيق وتنفيذ المشروع الصهيوني، لا يمكن تحقيقه – وفقًا لبن جوريون – إلا من خلال المزيد من المهاجرين وبناء اقتصاد قائم على العمل اليهودي. تحدث بن جوريون عن «صهيونية العمال»، وهو ما يجعله يختلف عن غيره من التيارات

السياسية في اليشوف، في نقطتين أساسيتين هامتين؛ هما ممارسة الصهيونية والاستيلاء على العمل. صهيونية العمال ليست صهيونية براجماتية – ادعائية؛ فهي ليست مسألة رؤى وآراء، «وإنما هي صهيونية تضع الأفكار في حيز التنفيذ والرؤى ضمن ممارسات الحياة اليومية، صهيونية تطالب الفرد بتقديم كل ما يستطيع، كل وقته، حياته، مستقبله، مصيره، قوته وجهده دون أي قيد أو شرط»[٨٣]. وفي بؤرة تحقيق الصهيونية وضع بن جوريون «العمل»، العمل الصهيوني، العمل كعطاء وممارسة، وهذا معناه أنه لن يتم تحقيق وطن قومي لليهود في فلسطين بالعمل الروحاني، وإنما بالعمل الجسماني.

انتهى عهد الكتب، والمطبوعات، والأعمال الفكرية العقيمة، سوف نبدأ العمل الحقيقي! ولن نعمل فقط، وإنما سوف نستولي ونسيطر ونهيمن ونستعمر، نعم سوف نستعمر الأرض والحياة في فلسطين[٨٤].

من خلال العمل وضع بن جوريون أسس الارتباط بين الصهيونية والاشتراكية، وتحدث أيضًا عن الصهيونية الاشتراكية، والتي اعتبرها الشكل الوحيد للصهيونية التي يمكنها أن تحقق وطنًا قوميًّا لليهود في فلسطين. بالنسبة لبن جوريون فكل الأشكال المختلفة للصهيونية ليست أحادية التكوين.

الصهيوني الفاشي[٨٥]، الذي يسعى للدماء والقاذورات والعبودية، ويحارب ضد الماركسيين واليساريين، والصهاينة البرجواز، الذين يريدون نظامًا رأسماليًّا ومجتمعًا طبقيًّا، والصهيوني الاشتراكي، الذي يسعى إلى مجتمع عمالي حر وإسرائيل اشتراكية، كل هؤلاء يلونون بدون إذن صهيونيتهم[٨٦].

لقد رأى بن جوريون أن الفرق بين هذه الأشكال الثلاثة للصهيونية يكمن في «الصبغة» التي صُبغت بها. فالصهيوني الفاشي يخلط بين صهيونية كراهية العمال والوطنية

المغالى فيها والنزعات الديكتاتورية الاستبدادية. أما أتباع صهيونية البرجواز فهم يربطون بين شهوة المكسب والسعي لإيجاد سيطرة طبقة من الأقلية الثرية على جموع الشعب الفقيرة العاملة. وفي المقابل يهتم الصهيوني الاشتراكي «بالدمج بين الصهيونية والسعي لتحقيق الإنسانية وسيادة العمل الحر والمساواة بين جموع الشعب والسلام العالمي»[٨٧]. ولم يكل بن جوريون طوال حياته من الدفاع عن الصهيونية الاشتراكية والترويج لها على أنها الصهيونية الحقيقية. كل أنواع الصهيونية الأخرى مغلوطة وغير صالحة.

الصهيونية الاشتراكية تعني صهيونية شاملة تستوعب داخلها كل المحتوى التاريخي لخلاص الشعب اليهودي، دون أي شرط أو مساومة أو تنازل. هذه الصهيونية لن تسعد بتحرير جزء فقط من الشعب، وإنما تهدف إلى تحرير شعب إسرائيل كله. هذه الصهيونية تنظر إلى البلاد على أنها الوطن وليس مجرد بعض الامتيازات والمنافع، ولكنها تهدف إلى جعلها وطنًا لكل يهودي يعود إليها[٨٨].

وبذلك فإن الصهيونية الاشتراكية لا تعتبر بالنسبة لبن جوريون وزملائه الهدف، وإنما هي الوسيلة الأيديولوجية التي يتم بواسطتها تحقيق السعي لخلق شعب قومي. فالدولة المستقبلية تحتاج أن تكون مستقلة اقتصاديًّا. وذلك الشعب القومي حديث النشأة لن يكون لديه أي مستقبل طالما ظل يعتمد على الإعانات من بلاد الشتات. وسوف يُقضَى عليهم إذا لم يعدوا قوى عاملة يهودية بدلًا من الاعتماد على القوى العاملة غير اليهودية في البلاد. إن تفسير بن جوريون المادي للأمة الوليدة والتي كانت نشأتها في المادية الماركسية يعود مجددًا إلى الحقيقة الضمنية أنه لا توجد هيمنة سياسية بدون وجود هيمنة اقتصادية، وهو ما يعني في المضمون الصهيوني أنه بدون الاقتصاد اليهودي لن تكون هناك دولة يهودية. وبعبارة أخرى فاعتماد الأمة اليهودية على القوة العاملة العربية يجعلها قوة استعمارية يهودية ليس لها في هذه البلاد أي مستقبل على الدوام[٨٩].

إذن فبن جوريون لم ينظر في الأساس للصهيونية والاشتراكية على أنهما كيانان منفصلان عن بعضهما، وهو الأمر الذي أدى إلى وصف الأيديولوجية الصهيونية لبن جوريون على أنها صهيونية اشتراكية. بالفعل استخدم بن جوريون أيضًا المصطلح «صهيونية اشتراكية». ولكن إذا ما تأملنا بصورة أدق ما قصده بن جوريون حينما تحدث عن الصهيونية الاشتراكية لوجدنا أنه قد استخدم المصطلح الذي استخدمه المفكر الماركسي بر بوروخوف (١٨٨١–١٩١٧) من قبل[٩٠]، ولكنه جرده من حيث المضمون والمحتوى تمامًا مثلما فعل بوروخوف في مفهوم الماركسية الأرثوذكسية. فإذا تحدث بن جوريون عن الصهيونية الاشتراكية فهو يهتم في المقام الأول بالتوازي بين الأيديولوجيتين وتأثيرهما التصاعدي في الأمة التي يتم صياغتها وتشكيلها بواسطتهما. ومثلما كانت الاشتراكية تهدف إلى خلق أمة سوفيتية جديدة، كانت أيضًا الصهيونية تسعى وتهدف إلى خلق أمة جديدة من يهود أوروبا. وبذلك تصبح الأيديولوجيتان – الصهيونية والاشتراكية – وجهين لنفس العملة الواحدة؛ حيث يرتبطان دائمًا مع بعضهما من خلال تجربة الثورة الصهيونية. ففي كلمته الافتتاحية أمام الاجتماع الحزبي لماباي عزز تصوره عن هذا الدور للاشتراكية والصهيونية.

الصهيونية والاشتراكية هما في الأصل مصطلحان واتجاهان لنفس الممارسة: الممارسة الإبداعية لأحد العمال اليهود، والرؤية الخاصة بتلك الممارسة والتي تهدف إلى تشكيل الحياة القومية والشخصية لهذا العامل وفقًا للصورة الخاصة بها؛ لأنه فقط من خلال صورة المجتمع الإبداعي للعمال، الذين يتمتعون بنفس القدر من الحرية والمساواة، يمكن ضمان الاستقلال والاكتفاء الذاتي والحرية والمساواة لكل أفراد الشعب اليهودي وكل شعوب العالم[٩١].

إلا أننا لا يجب أن ننخدع بهذا التوازي الخاص ببن جوريون فيما يتعلق بالصهيونية والاشتراكية. فعلى الرغم من أن بن جوريون قد أكد دائمًا على أهمية الطبقة العاملة

من أجل خلق وبقاء الأمة اليهودية، إلا أن تحليله لا يتطابق بأية حال من الأحوال مع التطبيق الماركسي؛ مثل على سبيل المثال بر بوروخوف[٩٢]. فإذا ما ربطنا بين مصطلح الصهيونية الاشتراكية وبن جوريون، فيجب علينا أن نوضح أن هذه الاشتراكية ليس لها أدنى علاقة بماركس، وأنجلز ولينين، وإنما هي تطور لصهيونية تيودور هرتزل على أساس التنفيذ العملي اليومي[٩٣] في فلسطين. أما ما تعلمه بن جوريون من هذه الخبرات اليومية العملية فهو عدم وضع الصراع الطبقي في الواجهة؛ لأنه كان مدركًا تمامًا لهذا الوضع الشاذ للشعب اليهودي في غياب طبقة عاملة[٩٤]. لقد اعترف بن جوريون بالفعل بالدور المركزي والهام لطبقة العمال؛ من أجل إيجاد وبقاء هذه الأمة المستهدفة، إلا أنه على الرغم من ذلك لم تعنِ الصهيونية الاشتراكية بالنسبة له إمداد اليشوف بطبقة عمالية تم استجلابها من دول الشتات، والتي ترى في الجناح الأيسر المتطرف للصهيونية الاشتراكية، المحرك لتنفيذ الثورة البروليتارية على هيئة صراع طبقي داخل البيئة اليهودية.

كانت الصهيونية الاشتراكية إذًا تؤيد الصراع الطبقي داخل طبقات الشعب اليهودي الناشئ. إلا أن بن جوريون وزملاءه أدركوا مدى عدم جدوى نقل وتطبيق مفهوم الصراع الطبقي على العدد الصغير للسكان اليهود في فلسطين. فكيف يمكن لطبقة عمالية لم تتكون بعد أن تتحرر من قيود الطبقة الرأسمالية التي تكاد تكون هي الأخرى غير موجودة؟ وانطلاقًا من هذا السبب لم يتحمس بن جوريون في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين للصراع الطبقي، وإنما طالب بوجود «اشتراكية إصلاحية بناءة»، اشتراكية من شأنها خلق أمة في إسرائيل ذات بنية تحتية اقتصادية قائمة على المبادئ التعاونية العامة. فمن خلال دمج المهاجرين في عملية الإنتاج – وذلك من خلال استصلاح الأراضي وتجهيز التربة – لا يجب فقط تكوين طبقة عمالية، وإنما يجب أن تكون تلك الطبقة الأساس الذي ستقوم عليه دولة إسرائيلية. وقد استند مفهوم بن جوريون من ناحية على العمل اليهودي، ومن ناحية أخرى على هيمنة الرواد، التي كانت تعني في ذات الوقت

«ثورة الحياة الشخصية لأفراد الشعب»[٩٥]؛ نظرًا لأن اليهود في بلدانهم الأوروبية كانوا ضمن الطبقة الوسطى.

وفقًا لمفهوم بن جوريون الخاص بالاشتراكية الإصلاحية فإن الطبقة العمالية وممثليها السياسيين سوف يصلون للهيمنة بأسلوب طبيعي، وليس عن طريق الصراع الطبقي، وإنما من خلال بنائها لاقتصادها يمكن لهذه الطبقة العمالية اليهودية الناشئة أن تكون القوة المسيطرة والمؤثرة في الوطن الجديد للشعب اليهودي. وبذلك تمكن بن جوريون من تحويل الاشتراكية الماركسية إلى اشتراكية إصلاحية خاصة لإسرائيل. هذا التحويل يعني في المقام الأول تحقيق الاشتراكية الماركسية بأسلوب آخر. فليس بالصراع الطبقي تتمكن الطبقة العمالية من السيطرة على المجتمع، وإنما من خلال تكوين هذه الطبقة العمالية للقاعدة الاقتصادية الخاصة بها، والتي سوف تؤدي بالتالي إلى تمكينها من الهيمنة على المجتمع. ومن أجل تحقيق تلك الهيمنة قامت مؤسستان بدور مركزي هام في تصور بن جوريون؛ هما الحزب والهستادروت.

الحزب والهستادروت

في عام ١٩٣١، بعد عام واحد من تأسيس حزب (الماباي)، كتب بن جوريون ما يلي:

لقد التزمت حركتنا دائمًا بالأفكار الاشتراكية والتي مفادها أن حزب الطبقة العمالية، على العكس من أحزاب بقية الطبقات، لم يكن مجرد حزب طبقي يهتم فقط بمصالحه الخاصة، وإنما هو حزب قومي مسئول عن الأمة بأسرها، ولا ينظر لنفسه على أنه مجرد حزب، إنما هو نواة الأمة المستقبلية. وانطلاقًا من هذا المؤتمر- الصهيوني - حصلت هذه الفكرة على الواقع السياسي. الحركة العمالية، التي كانت ظاهرة بالكاد خلال

الخمسة عشر عامًا السابقة على أنها وحدة ملحوظة أو محسوسة، أصبحت الآن إحدى ركائز الصهيونية كمًّا وكيفًا: لقد أصبحنا العنصر الأكبر الذي يتحكم في مصير الحركة الصهيونية برمتها ويسيطر عليها. ما حدث قبل عدة شهور في التجمع الممثل للجالية اليهودية في فلسطين يتكرر الآن في المؤتمر الصهيوني. ففي إسرائيل تحولنا من مجرد حزب إلى الدعامة الأساسية للمجتمع[٩٦].

لقد فرق بن جوريون بين نمطين من الأحزاب؛ منهما الحزب الواحد المنفرد بالسلطة، والذي يحارب الأحزاب الأخرى وبذلك يحصل على السيادة بواسطة القهر والإجبار. مثل هذه الأحزاب لا توجد إلا في الدول الشمولية. وقد لفت بن جوريون نظر زملائه بأن مثل هذا النوع من الأحزاب لن يوجد في إسرائيل[٩٧]. حقيقة، لقد كان لحزب (الماباي) دور حاسم أو، لنتوافق مع جرامشي، فقد وضع (الماباي) الآلية التي مكنت الحزب من أن يكون له نفس دور الدولة في المجتمع الإسرائيلي[٩٨]. وبمعنى آخر، فقد كان حزب (الماباي) بمثابة دويلة داخل دولة، وهو الأمر الذي تفهمه أيضًا بن جوريون وزملاؤه فيما يتعلق بدور الحزب حتى بعد تأسيس الدولة. ففي أحد خطاباته في اجتماع الأعضاء، أبرز زلمان (أهارونوفيتس) آران (١٨٩٩-١٩٧٠)[٩٩]، السكرتير العام للحزب، دور (الماباي) مقارنة بالأحزاب الأخرى: «الحزب هو الهستادروت والدولة والوكالة اليهودية؛ الحزب هو كل شيء»[١٠٠]، ولم يختلف تصور بن جوريون عن تصور آران. فقد أعلن ما يشبه ذلك في مكتبه أمام الهيئة البرلمانية لحزب (الماباي):

نحن لسنا حزبًا مثل غيرنا من الأحزاب... نحن الدولة، أما باقي الأحزاب فهي أقلية عاجزة... نحن الدولة! فمن كان دائمًا عضوًا في الماباي، فهو يتعامل باسمنا ويحمل مسئوليات استثنائية... نحن الدولة! فكل ما في الدولة في أيدينا[١٠١].

إلا أن ذلك لا يعني أن إسرائيل تحت بن جوريون وفي إطار نظام الهيمنة كانت دولة شمولية. حتى نتمكن من فهم النظام السياسي لإسرائيل، والذي أوجد نظام هيمنة، يجب أن نتأمل الحزبين الآخرين، وذلك من وجهة نظر بن جوريون. فوفقًا له لا يوجد في إسرائيل حزب سلطة (ميفليجيت شيلتون) مثلما هو الحال في الدول الشمولية؛ إذ يوجد في إسرائيل نمط حزبي آخر، يتمثل في حزب يستمد السلطة من الاختيار الحر لأغلبية السكان[١٠٢]. ونظرًا لأن الماباي كان يجسد الدولة وقيمتها، فقد حسمت الأغلبية اختيارها مقدمًا. فكتبت صحيفة دافار – وهي الصحيفة الناطقة باسم الحزب – بعد إحدى الانتخابات البرلمانية: «إن انتصار الماباي ما هو إلا انتصار للدولة»[١٠٣].

وكان بن جوريون يرى أن سبب نجاح الماباي لا يكمن فقط في الترويج لفكرة المساواة بين الحزب والدولة من قبل السياسيين ووسائل الإعلام، وإنما لتواجد الحزب في كافة المراكز السكانية[١٠٤]. كما طالب الماباي «باحتواء الدوائر المختلفة للعمال، للموظفين والمهن الحرة، وكذلك صغار المزارعين، وأصحاب المحال التجارية، وكل هؤلاء الذين لا ينتفعون من القوة العاملة للآخرين»[١٠٥]. فالحزب يجسد المبادئ والمثل العليا للدولة، إسرائيل العاملة (ايرتس يسرائيل هاعوفيديت)، ويرمز لإسرائيل الجميلة (يسرائيل هايافاه)[١٠٦]. أما أحزاب المعارضة الأخرى، التي لم تتهيأ لها السلطة الاقتصادية والسياسية للماباي، فقد اعترفت بواقع ثقل وحجم الماباي وتقبلت راضية القيام بأدوار ثانوية. وبذلك فلم تكن الدولة هي الشمولية، وإنما ديمقراطيتها. ديمقراطية شمولية يقودها المباي، أو كما يقول بن جوريون بنفسه، « فبدون حزب قوي وقادر تصبح الدولة أشبه بسفينة بلا ربان أو بوصلة في قلب العاصفة»[١٠٧].

كان الحزب طبقًا لبن جوريون هو المؤسسة الأولى للهيمنة على المجتمع اليهودي في فلسطين ومن بعد ذلك في الدولة العبرية، إلا أنه لم يكن المؤسسة الوحيدة. ففي

عام ١٩٢٠ تأسست منظمة مركزية أخرى للتأسيس لهيمنة العمال الصهاينة، وهي «الرابطة العامة للعمال العبريين في أرض إسرائيل»، ويرمز لها بالهستادروت[١٠٨]. في إطار اهتمامه بخلق كيان يهودي قوي في اليشوف وفقًا لمفهوم الرواد قرر بن جوريون وزملاؤه تأسيس الهستادروت، مسجلين في الإعلان التأسيسي هدف هذه المؤسسة العمالية، «تتعهد الهستادروت على خلق نمط جديد للعامل اليهودي، يسيطر على العمل مما يضمن الهيمنة اليهودية في فلسطين»[١٠٩]. هذا المطلب منح الهستادروت دورًا يفوق دور النقابات العمالية. والواقع أن الهستادروت لم تكن نقابة عمالية بالمعنى الكلاسيكي، تقوم على خدمة العمال، وإنما كانت آلة لخلق طبقة عمالية يهودية في البلاد.

وقد قام الهستادروت على ثلاثة أسس: الدور النقابي، والتحكم في الاقتصاد، والتربية والتعليم. وهذا معناه أن الهستادروت قد قام بدور نقابي ولكن بصورة جزئية فقط. لذا فقد تم منح القسم النقابي منه سلطة إدارية ثانوية فقط. وعلى هذا فجميع قرارات الهستادروت لم تنبع من القسم النقابي، وإنما من اللجنة التنفيذية الذي كان على رأسها السكرتير العام. واقتصر دور القسم النقابي على تنفيذ قرارات اللجنة التنفيذية. لقد فاز حزب الماباي بالأغلبية في اللجنة التنفيذية واختير بن جوريون كأول سكرتير عام. واستغل بن جوريون فترة حكمه لتوطيد مركز الهستادروت على أنها الجهة المركزية المختصة بالإسراع والتعجيل في استيطان اليهود لفلسطين وكان بن جوريون يسعى إلى استخدام الهستادروت كحافز لتنفيذ نظام الهيمنة الذي يهدف إليه. أما أهم أهداف بن جوريون في عشرينيات القرن العشرين فكانت تحقيق الاستقلالية الاقتصادية ليهود فلسطين في اليشوف. ولن يتحقق هذا الاستقلال من وجهة نظره إلا من خلال بناء اقتصاد خاص باليهود. وبناء اقتصاد خاص يعني إقصاء العمال الفلسطينيين من سوق العمل وإحلال العمال اليهود بدلًا منهم. وهذا العمل تحديدًا قام به الهستادروت؛ حيث كان هدف الهستادروت خلق طبقة عمالية يهودية في فلسطين من العدم. وهذا الدور

ظهر جليًّا في الإعلان التأسيسي للهستادروت. «تتعهد الهستادروت، كنتيجة لاستيطان فلسطين بخلق نمط جديد للعامل اليهودي؛ لحل كل المشكلات المتعلقة بالتأصيل الاقتصادي والثقافي للطبقة العمالية؛ بهدف خلق طبقة عمالية يهودية في المجتمع»[110].

ومما لاشك فيه أنه قد تم تأسيس الهستادروت ليس فقط لخلق طبقة عمالية، وإنما لتسهيل سيطرة تلك الطبقة وهيمنتها. فمن خلال تأسيس الهستادروت كمركز للاقتصاد التعاوني تم إيجاد سلطة أقوى بكثير من القطاع الخاص الضعيف الذي كان مقسمًا على المئات من الملكيات الفردية. وبذلك تم استخدام الهستادروت لتوطيد الصهيونية الاشتراكية في اليشوف؛ لأنه من خلال تأسيس الهستادروت والسيطرة عليها بواسطة حزب ماباي تم «ضرب عصفورين بحجر واحد». من ناحية إقصاء العمالة الفلسطينية ومن ناحية أخرى كوّن بن جوريون وزملاؤه جبهة ضد «غير الاشتراكيين» داخل الصهيونية، وفي ذات الوقت عزز موقفه الشخصي في مقابل الفصائل الصغيرة داخل نفس المعسكر. هذا الهدف المزدوج لبن جوريون يمكن فهمه إذا ما وضعنا نصب أعيننا دور الهستادروت، فبالإضافة لدورها الثانوي كنقابة عمالية، كانت أيضًا بمثابة الخزانة التي تتدفق عليها أموال التبرعات نتيجة للنشاط الصهيوني للوكالة الصهيونية في الخارج[111]. وعليه يمكن اعتبار أن دور الهستادروت، من ناحية المؤسسة الخالقة لطبقة العمال، ومن جهة أخرى المؤسسة المتحكمة في الحياة الاقتصادية في اليشوف، كان دورًا متناقضًا، فالهستادروت كان لزامًا عليها الدفاع عن حقوق العمال اليهود، ولكنها في ذات الوقت مثل أية مؤسسة رأسمالية عليها أن تحقق مصالحها الربحية الخاصة. إلا أن بن جوريون تمكن من التعامل مع هذا التناقض؛ لأن كل عامل كان يدرك عدم إمكانية الحصول على فرصة عمل إلا من خلال الهستادروت، لذا فأي اعتراض على الهستادروت يهدد فرص العمل في الكيان اليهودي. ومن خلال تلك السيطرة على

العمل والعمال بواسطة الهستادروت تمكن بن جوريون من تحويل الهستادروت إلى نظام هيمني لآلة السيطرة المركزية.

كان للحزب والهستادروت دور هام إذًا في هيمنة الصهيونية الاشتراكية على اليشوف ومن بعده في إطار الدولة العبرية، مما يدفعنا للتساؤل عن دور الدولة ذاتها. كيف نظر بن جوريون لطبيعة ودور الدولة التي كانت نصب عينيه هو ورفاقه من رواد الحركة الصهيونية في فلسطين؟

الدولة كمؤسسة تربوية

لم يفسر جرامشي الدولة والثقافة على أنهما نتيجة أو تأثير للعلاقات الاقتصادية داخل المجتمع البشري، وإنما على أنهما أداة لتأمين تلك العلاقات الاقتصادية. وحتى تتمكن مجموعات الهيمنة للعمال الصهاينة من ترسيخ علاقات القوى الناشئة في المجتمع، تدخلت الدولة في حياة مواطنيها حتى تهيئ لهم علاقات القوى تلك، بمعنى أن دولة إسرائيل رأت أنه من ضمن واجباتها تربية وتعليم مواطنيها على حتمية وضرورة سيطرة الرواد الصهاينة على المجتمع اليهودي في دولته الجديدة.

تبنى بن جوريون في هذا السياق مصطلح مملختيوت، وهو مصطلح لم يعنِ مجرد علاقة لليهودي بدولته المنشودة، إنما يعبر عن آلية انتماء اليهودي العضوي بدولته الجديدة، وطبقًا لهذا المفهوم أُلقِيَ على عاهل الدولة دور محوري في علاقتها بالجماعة اليهودية الساكنة لهذه الدولة. فكان بن جوريون يقسم التاريخ اليهودي كما ذكرنا إلى حقبتين. الحقبة الأولى هي حقبة المنفى، الذي عاش إبانها الشعب اليهودي على أنه شعب شتات (عام جالوتي)، يتعرض لأشد أنواع المعاناة والاضطهاد والتبعية للشعوب المهيمنة عليه، وبالقدوم إلى فلسطين واستيطانها ومن ثم الانتصار على الجيوش العربية وما صحبه من

تأسيس للدولة العبرية. كانت الفكرة السائدة عند بن جوريون أن قيام إسرائيل يعني انتهاء حقبة التشرد اليهودي، ودخول الشعب الإسرائيلي المرحلة الثانية في التاريخ اليهودي وهي مرحلة امتلاك دولة. وعليه يرى في (المملختيوت) ما يمكن لنا تسميته بقاعدة تنظم علاقة الدولة اليهودية بشعبها اليهودي الجديد. وكانت أهم ملامح هذه العلاقة، تكمن في الولاء التام للجماعة والدولة وفي المقابل الرخاء الاقتصادي والحماية الأمنية للمواطن من قبل الدولة اليهودية، في هذا السياق يقول بن جوريون:

لم يتشبع بعد شعب إسرائيل بصورة كافية من الوعي والمسئولية السياسية تجاه الانتماء الجديد لكيان دولة يهودية (مملختيوت) بالصورة التي تتوافق مع أمة مستقلة الحكم. فقد عاش معظم اليهود في دول المنفى والشتات، يعانون من حكم حكومات عدائية، لذا فكان لزامًا عليهم أن يختلقوا استراتيجيات يتحايلون بها على قوانين البلاد وأحكامها التمييزية. هذه العادات السيئة، التي اكتسبها اليهود عبر أجيال لن تختفي في أعوام قليلة. فالمهاجر الجديد الذي هبط من الطائرة أو الباخرة لن يتحول بين عشية وضحاها إلى رائد (خالوتس) ومواطن مخلص للقوانين وموالٍ للدول. فالشعب الذي عانى واعتاد المنفى وفقد استقلاله من آلاف السنين، لن يتحول بين عشية وضحاها على أساس قوانين أو إعلان استقلال إلى شعب مستقل ومحترم للقوانين (عام مملختيوت)، على أتم استعداد لتحمل واجبات وتبعات الاستقلال؛ لأن الاستقلال لا يعني فقط الحصول على حقوق، إنما يفرض أيضًا واجبات وتبعات ثقيلة[١١٢].

بن جوريون، الذي يؤكد بفخر أنه أحد تلاميذ أرسطو، كان يسعى من خلال إعلاء (المملختيوت) إلى الوصول لهدفه المتمثل في تحقيق الحياة الجيدة والأخلاقية للدولة. على الرغم من أن بن جوريون كان يمجد الدولة في خطبه وكتاباته التي ترجع لخمسينيات وستينيات القرن العشرين، فإنها لم تتحول أبدًا بالنسبة له إلى غاية في حد ذاتها. بالنسبة لبن جوريون كانت الدولة تمثل دائمًا الأداة الأخلاقية التربوية[١١٣]، التي

سوف تتمكن الأمة اليهودية بواسطتها من إعادة اكتشاف معنى ما أطلق عليه أفينيري المصطلح Res publica [١١٤]، أي الشعور بالانتماء لدولة يهودية. وعليه كان للدولة دور تربوي في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي وهو دور يعود إلى ما قبل قيام الدول في عام ١٩٤٨. ففي الثلاثينيات ثار جدال داخل الماباي حول التربية والتعليم في الدولة المنشودة. وكان الخلاف حول كينونة القائم بعملية التربية. في الوقت الذي أبدى فيه الرأي العام وبعض الأحزاب تأييدهم للنظام القائم في اليشوف، والذي يهدف إلى أن يكون لكل حزب من الأحزاب مدارس خاصة به، برز بن جوريون برأي أن يكون هناك نظام موحد للتربية والتعليم تسيطر عليه الدولة. في عام ١٩٤٨، تم تشكيل لجنة للتعليم لصياغة السياسة التعليمية الخاصة بحزب الماباي. إلا أن تلك اللجنة لم تتمكن من وضع حد للخلاف حول نظام التربية والتعليم في الدولة الجديدة الناشئة. كان بن جوريون يسعى للوضوح حينما أرسل خطابًا للجنة التنفيذية للماباي يوضح فيه تصوراته الشخصية حول نظام التربية والتعليم في إسرائيل[١١٥].

فهو، أي بن جوريون، لا يستحسن فكرة المدارس الخاصة بالأحزاب. فهذه المدارس لا يمكن أن تتحمل مسئولية تشكيل أمة جديدة، كما أنها تعد بمثابة جرثومة تفتك ببدن تلك الأمة. وبدلًا من ذلك يصيغ بن جوريون المبادئ الأساسية لنظام التربية والتعليم الذي يتصوره. فهو ينادي بإنشاء مدارس موحدة تخضع مباشرة للدولة. فوزارة التربية والتعليم هي فقط المسئولة عن تعيين المدرسين وكذلك وضع المناهج التعليمية. هذه المناهج التعليمية يجب أن تعمل على زرع القيم اليهودية، المتمثلة في حب إسرائيل وروح وفكر رواد الحركة الصهيونية[١١٦]. وبعد مناقشات طويلة حسم أعضاء لجنة التربية والتعليم اختيارهم بنقل هذه المسألة للجنة التنفيذية للحزب والتي تبنت أفكار ومقترحات بن جوريون[١١٧].

وقد أوضح بن جوريون أمام مجلس الماباي الهدف من توحيد التعليم بالدولة: «فلنتجه نحو المدارس الحكومية المسلحة بقيم العمل، حب الأمة القومية وحب الوطن»[١١٨]. وقد أشار في المقام الأول لقيمة وقدر العامل وكان يقصد من وراء ذلك قيمة وقدر طبقة العمال اليهود، التي تمثل العنصر التاريخي لتحقيق الأمة اليهودية من خلال الاشتراكية الصهيونية. «فالأمة التي لا تعيش من عملها، ليست أمة حرة وبكل تأكيد لا توجد اشتراكية بدون عمال»[١١٩]. ويعكس ذكر العمال في المقام الأول مدى اقتناع بن جوريون بخلق أمة جديدة في إسرائيل تعيش من نتاج عملها وقوتها ولا تحتاج للاستفادة من عمل غيرها. وبالتالي فقد عول بن جوريون أهمية كبيرة على تربية وتعليم أطفال المدارس حب الوطن والأمة. فمن خلال حب الأمة وحب الوطن يصبح بمقدور المجتمع الجديد التغلب على التراث الرهيب لفترة الشتات[١٢٠]. فوفقًا لبن جوريون كانت هناك حاجة لبذل كل الجهود الممكنة الرامية إلى تحرير الشعب اليهودي من تلك الصورة الرهيبة المشوهة التي عاشها اليهود في فترة الشتات. فلا يكفي أن يتم إحضار اليهود من الشتات لإسرائيل، ولكن يجب محو الشتات من نفس هذا الشعب.

لقد نفذ بن جوريون رؤيته تلك المتعلقة بالتربية والتعليم ليس فقط داخل الحزب، وإنما أيضًا في الدولة، حينما وافق البرلمان الإسرائيلي في١٢ أغسطس ١٩٥٣[١٢١] على الاقتراح المقدم من بن جوريون بشأن قانون التعليم الحكومي (حوق حينوح مملختي)[١٢٢]. ولم يكن هذا القانون في حد ذاته هو هدف بن جوريون. ولا يمكن أن يكون هدف الدولة المربية هو مجرد تكوين مجتمع مثل غيره من المجتمعات. فالدولة اليهودية وفقًا لبن جوريون لن تتمكن من الاستمرار طويلًا إلا إذا كانت دولة نموذجية (مديناه لومفيت) وأمة فريدة من نوعها *Sui generis*[١٢٣]، شعبها يظهر أمام باقي الشعوب الأخرى على أنه الشعب المختار (عام ساجولا)، يقوم مجتمعه على القيم الاجتماعية والدينية لعمله الخاص، وعلى الاستقلال الاقتصادي، والنظام الداخلي واحترام القوانين.

إن الهدف من التعليم الحكومي هو وضع القاعدة للتعليم الأساسي في الدولة، والذي يعتمد على قيم ثقافة إسرائيل وكسب المعرفة والتعلم، وحب الوطن، والإيمان بدولة إسرائيل والشعب الإسرائيلي، والإيمان بالعمل الزراعي والحرفي، وتجسيد فكر الرواد، والسعي نحو الحرية، والمساواة، والتسامح، وعلاقات المساعدة المتبادلة وحب الإنسانية[١٢٤].

تحديدًا هذا المقطع الذي صاغه بن جوريون يوضح لنا ما أراد أول رئيس وزراء لإسرائيل تحقيقه من خلال التعليم الحكومي: «... أن نصبح نحن – اليهود – شعبًا نموذجيًّا ودولة نموذجية»[١٢٥]. هذه الدولة النموذجية الجديدة لن يقيمها سوى اليهود أنفسهم، الذين يحتفظون بداخلهم بروح الرواد؛ تلك الروح التي ساوى بن جوريون بينها وبين الملكة الإبداعية[١٢٦]. كما أعرب بن جوريون في أحد اجتماعات نقابة المعلمين: «الريادة هي القدرة على الإبداع، وبذلك يصبح الرائد بمثابة الخالق والمخلوق معًا»[١٢٧].

لم تكن تربية وتعليم الأمة الجديدة عمل وزارة التربية والتعليم بمفردها. ولكن وفقًا لبن جوريون فهناك مؤسسة حكومية أخرى كان لها دور هام في تربية الأمة وخلق اليهودي الجديد؛ وهي الجيش الإسرائيلي. وتحدث بن جوريون في صيف ١٩٤٩ عن التحديات الثلاثة التي يجب على الدولة الفتية أن تواجهها: الأمان، مزيد من الهجرة، ومزيد من الاستيطان في الأراضي التي تم احتلالها. وقد كان للجيش في هذا الأمر دور هام. فالجيش ليس مجرد أداة دفاعية، ولكنه على العكس من غيره من الجيوش الأخرى كان بمثابة مؤسسة تعليمية تربوية. ففيه يتم تأهيل شباب إسرائيل للواجب الوطني؛ بحيث يتمكنون من المساهمة بصورة حاسمة في تحقيق فكر أيديولوجية الانصهار في قلب أمة واحدة، قادرة على رد ودفع الأخطار[١٢٨]. وأثناء الجدال الدائر داخل قيادة الحزب حول الموافقة على قانون الخدمة العسكرية في الكنيست أكد بن جوريون أن أمن الدولة لا يمكن تحقيقه إلا من خلال ترسيخ مبدأين أساسيين؛ القدرة العسكرية والقدرة الريادية[١٢٩].

ولغرس مثل هذه القدرات في الشباب يجب «في البداية أن يتلقوا تعليمًا عسكريًّا لعدة أسابيع يليه تعليم زراعي يندمج معه العديد من الأنشطة الثقافية»[١٣٠]. وبذلك يمكن إحلال الأمر المتعلق بحب العمل والأمة بطريقة عملية من خلال الجيش. وقد كتب بن جوريون حول وظيفة ودور الجيش ما يلي:

في غضون السنوات الأولى للدولة – وهو الأمر الذي يعد كذلك مستغربًا – كانت المؤسسة التربوية الحكومية الوحيدة هي جيش الدفاع الإسرائيلي. فهو كان بمثابة مدرسة عامة تعلم المجندين الشباب اللغة العبرية، وجغرافية البلاد، والتاريخ اليهودي، كذلك فقد أعطاهم أسس التعليم العام وأيضًا النظافة والتطهير وحب الوطن[١٣١].

لقد فسر بن جوريون الجيش في المقام الأول على أنه مؤسسة تعليمية يتركز دورها وقت السلم على تربية وتعليم الشعب؛ لأن الشعب المؤهل هو الوحيد القادر على الانتصار في الحروب وتأمين مستقبل البلاد. «فالحروب يتم خوضها والانتصار فيها بثلاث وسائل: الكتب، والمدارس، والجيش» هذا ما أعلنه بن جوريون في لقائه الأول مع الكُتَّاب الإسرائيليين بعد حرب ١٩٤٨[١٣٢]. وخلال الجلسة نفسها شدد بن جوريون على أن أهم اهتمامات الجيش هي غرس روح الريادة في الشعب والمهاجرين الجدد؛ لأنه لن تكتمل عملية خلق نموذج الأمة الجديدة إلا من خلال ذلك[١٣٣].

تربية الأمة: دور المثقفين في الهيمنة

يرى جرامشي أن التربية تشكل أحد دعائم هيمنة صفوة معينة على جموع المجتمع، ويرى المفكر الإيطالي أن التربية تقوم على دعامتين تشكلان القيم التي تنشأ عليها المجتمع؛ القيم الثقافية والقيم الأخلاقية. وقد شابه تطور هيمنة الرواد الخالوتسيم

في إسرائيل أفكار جرامشي، فكان للرواد من الخالوتسيم طبقة من المثقفين، انحصر دورهم في أمرين؛ أولًا: إبراز الرواد الخالوتسيم على أنهم المجموعة المهيمنة والتشديد على أن وحدتهم تنبعث من روح الريادة التي تربطهم وتشرع هيمنتهم. ثانيًا: إشعار الجموع أن سيطرة الرواد الخالوتسيم، ليست فقط أمرًا طبيعيًّا، بل هي خير لجموع الشعب الإسرائيلي، بمعنى آخر فالمثقفون عليهم «ترجمة» السيطرة الاقتصادية والسياسية للرواد الخالوتسيم إلى سيطرة ثقافية وأخلاقية يمكن بمساعدتها بناء مجتمع إسرائيلي جديد.

يحظى المثقفون في إسرائيل بمكانة مميزة حتى يومنا هذا. ففي العبرية يستخدم المصطلح (أنشاي روح)، وهو تعبير تبجيلي يمكن لنا ترجمته مجازًا، بأهل الفكر، غير أن للمصطلح دلالة دينية وهو ما جعل الكاتب الإسرائيلي عاموس عوز يساوي مكانة الكتاب والمثقفين الإسرائيليين بمكانة الأنبياء[١٣٤]. وبغض النظر عن المبالغة في التشبيه بين المثقفين والأنبياء، إلا أن دلالة التشبيه تكمن في أنه تظهر الأهمية الكبرى لدور المثقفين الإسرائيليين منذ تأسيس الدولة العبرية. وحول هذا الدور يقول الناقد الأدبي الإسرائيلي أفراهام كاريف (١٩٠٠–١٩٧٦) أمام الاجتماع الأول لاتحاد الكتاب الإسرائيليين عام ١٩٥٠:

باعتبارنا مواطنين، نحصل على وثيقة إثبات الشخصية من الدولة. ولكن كمثقفين تحصل منا الدولة على وثيقة إثبات الشخصية، وهذه وثيقة إثبات الشخصية، التي نمنحها نحن للدولة، تلقي علينا أعباء عديدة من واجبات مجتمعية، وتكاليف وأدوار تربوية تعليمية[١٣٥].

هذا الإنتاج الروحي للمثقفين كان له بعد قومي. فلم يكن الهدف منه هو مجرد عملية تشكيل وتكوين الأمة الإسرائيلية فقط، وإنما أيضًا تربية وتأهيل هذه الأمة. فقد تشكل على مدار الهيمنة لطبقة الرواد تناوب في الأدوار وتبادل في المنفعة بين المثقفين والزعامة

السياسية للدولة[١٣٦]. ويوضح ذلك علاقة توزيع التواصل والترابط بين أهل السياسة وأهل الثقافة، في علاقة بن جوريون مع مثقفي مرحلة ما يمكن تسميته ببناء الدولة، كما هو الحال مع ناتان ألترمان[١٣٧]. فكانت أعمال ألترمان الأدبيه ليست فقط تجسيدًا لحب العمل وحب أرض إسرائيل وتبجيل صفوة الرواد من الخالوتسيم، وإنما أيضًا الحب الحماسي لبن جوريون ذاته ورفع شأنه وتبجيل دوره في بناء الدولة الصهيونية، حتى إن ألترمان كان يعتبر بمثابة «شاعر البلاط» الخاص ببن جوريون[١٣٨]، أو كما قال يومًا موشي ديان مادحًا أثر ألترمان في بناء حب الوطن، إنه (بنجوريوني) – نسبة لبن جوريون – يدفع الأمة كلها لتكون «بنجوريونية»، أي تشكيل وبلورة الدولة والمجتمع الإسرائيلي طبقًا لأفكار بن جوريون[١٣٩].

في الواقع لقد رأى ألترمان أن واجبه يحتم عليه أن يكون الناطق بلسان بن جوريون من أجل تعبئة الشعب. لذا فظهر بن جوريون في قصائد ألترمان على أنه الرجل الوحيد الحكيم في الدولة بدون ند؛ مثل بطل، يحمل على أكتافه عبء المسئولية في الدولة. ودائمًا ما نرى أن ألترمان جسَّد بن جوريون بنفس هذا الشكل سواء في أوقات الأزمات أو أوقات الانتصار؛ رجل اختارته الأقدار لقيادة وزعامة الدولة، لبنائها وخدمتها[١٤٠]. أما بن جوريون من ناحيته فقد احترم ألترمان وقدره، وأثنى عليه كشاعر مخضرم. هذه المكانة المميزة التي اكتسبها ألترمان لدى بن جوريون كانت نتيجة الدور التربوي الذي قام به ألترمان في المجتمع الإسرائيلي من خلال أعماله الأدبية. فلم تكن نواة قصائد ألترمان هي الحب، والشمس، والنجوم، والقدر، والرثاء، والحزن، والفرح، والسعادة، والحياة، والموت، وإنما بثت قصائده بأسلوب واضح ولغة سهلة للشعب تعبر عن مواضيع قومية ومعاصرة[١٤١]. لقد اعتبر ألترمان نفسه جزءًا من نظام الهيمنة وليس حالة استثنائية منفردة؛ لأنه كان ضمن الإطار الثقافي الذي يتوافق مع المشروع الصهيوني. ذلك الإطار الذي يتضمن أسماء هامة؛ مثل بياليك، وعجنون، وتشرنيسكوفسكي وجرينبرج. كل هؤلاء

الكتاب أنتجوا أعمالًا أدبية مشبعة بحب وتمجيد الشعب اليهودي، وحث هذا الشعب على إعادة البعث في أرضه، وبث روح القوة والعزيمة للأعمال الجليلة في نفوسهم [١٤٢].

بعد قيام الدولة تم تكثيف مبدأ تربية وتأهيل الأمة لا سيما من خلال الازدهار الثقافي الذي ساد في الدولة الجديدة: فظهر عدد وافر من الصحف، والمجلات، والروايات وغيرها من الأعمال الأدبية، بالإضافة للأمسيات الأدبية والمحاضرات والحفلات الموسيقية، كل ذلك عمل على تشكيل الحياة الثقافية في الدولة الجديدة. وبدأت عملية تثقيف الأمة وغرس روح الرواد فيها. تلك العملية التي كتب عنها المؤرخ الإسرائيلي توم سيجف ما يلي:

لقد أُغرقت الدولة بالصحف والمجلات. في كل مكان كانت هناك قراءات شعرية، وأمسيات أدبية، وندوات سياسية. كانت هناك كتب تشتمل على روايات ومجموعات شعرية والتي بيعت منها عشرات الآلاف من النسخ. كما نصبت المسارح التي تقدم الأعمال المسرحية أمام المنازل. لقد ظهر جيل جديد من الكتاب يوجد في كتاباته تماثل وتشابه. فنهج معظمهم نهج كتابة الروايات الوثائقية التي كان محور موضوعها الأساسي يدور حول الأمة والدولة وليس الفرد نفسه. لقد كتبوا وفكروا بالضمير الأول للجمع «نحن»؛ سعيًا للتعبير عن نفسية أمة ولدت حديثًا. وكان موضوعهم الأساسي الصبر، وتلك الشخصية الأسطورية، والجندي ذا الفطرة البسيطة، والوسيم، ومنتصب القامة، والصادق، والجريء والخالي من عقد الشتات، وكان دائمًا مستعدًّا للموت دفاعًا عن بيته وعن حياة فتاته. كما كان دائمًا على استعداد للقتل، ولكنه كلما اضطر لإطلاق النار بكى من الشفقة على نفسه؛ لأنه بطبيعة الحال جل ما كان يكرهه هو الحرب. كما كان دائمًا يُصَوَّر والرياح تعبث بشعره وهو يقود سيارته الجيب، فهو يصور جزئيًّا مثل رعاة البقر في أفلام الغرب، وجزئيًّا مثل أبطال الملاحم في الروايات السوفيتية[١٤٣].

لقد شكل وبلور المثقفون – وفقًا لمفهوم جرامشي – الهوية الجماعية للمجتمع الإسرائيلي. فالهوية الجماعية ليست شيئًا طبيعيًّا، فهي لا تتكون من ذاتها، وإنما تحتاج لظروف مواتية تهيئ وجودها وتطورها. ومن ثم فيجب إنتاجها. كما أن تلك الهوية الجماعية ليست واقعًا ملموسًا، وإنما هي أمر تصوري. فالمثقفون في إسرائيل يرمزون إلى شكل تصوري جماعي، تتكون أجزاؤه من ترابط وتلازم الأفكار التصورية[١٤٤]. وترتبط الهوية الجماعية بالمجتمع المتصور المتخيل: الأمة الإسرائيلية[١٤٥]. فلا ينبغي للهوية الناشئة حديثًا أن تبدو كشيء متفرد وحيد في مقابل الجموع المتكونة، وإنما كعنصر تأسس من نفسه. فكان هناك تأثير متبادل في إسرائيل بين الهوية الفردية والهوية الجماعية.

وكان الدليل على الهوية الجماعية يخضع لشكل رمزي، فكان بمثابة كناية عن البناء الاجتماعي. وأثناء السعي لبناء الأمة الإسرائيلية ذات الهوية الجماعية اعتمد المثقفون على ثلاث ركائز هامة؛ هي الأيديولوجية، والتقاليد، والدين. هذه الأيديولوجية يتم استيعابها داخل السياق الإسرائيلي على أنها «صورة ما هو موجود حقًّا؛ بحيث تشكل وتبني هذا الشيء القائم بالفعل. وهي تنتج من الممارسات الحوارية المتعددة، التي تنبعث من هياكل السلطة، وهياكل الهيمنة، وهياكل النفوذ والقوة ذات الطبيعة الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية. وعادة ما تحقق الأيديولوجية الترابط الإيجابي لعلاقات السلطة سواء الناشئة أو تلك ذات الدور المؤكد المحقق»[١٤٦]، في حين تفسر التقاليد على أنها إنتاج وتوحيد والإبقاء على التواصل الاحتفالي السطحي والتماسك الطقسي الذي يتوفر من المعرفة والإدراك وهو ما سبق الإشارة إليه[١٤٧]، كان للدين دور محوري حاسم في تلك الأمة حديثة النشأة. وحيث إن الرواد الخالوتسيم لم يكونوا في غالبيتهم من المتدينين، بل من العلمانيين، بل من الملاحدة، فقد تم تفسير الرموز والدوافع الدينية بمفهوم قومي جديد. فالمناطق اليهودية المقدسة القديمة لم تكن ضمن الحدود الجغرافية لتلك الأمة الجديدة. « لم تكن المنطقة الجبلية القديمة لمملكة يهودا والسامرا ولا الأراضي الأساسية لما يسمى برابطة

المعبد الثاني، يوراشاليم» جغرافيًّا تحت سيطرة الدولة الجديدة[١٤٨]. «فصهيون الجديدة» تم إنشاؤها على أطراف القديمة. إلا أن القدس الغربية كانت تبدو شاحبة من الناحية الدينية، و لم تكن قادرة على أن تحل محل القدس الشرقية المقدسة بجبل الهيكل المقدس.

وقد ساعد هذا الغياب للمعبد المثقفين ليس فقط في خطابهم العلماني، وإنما أيضًا في علمنة الأرض والرموز، وخلق مجتمع جديد ذي أساس هيمني علماني، على الرغم من الأساس الديني للصهيونية المتجسد في اختيار الأرض المستهدفة للهجرة والاستعمار. فلم يتم اختيار تلك الأرض المستهدفة بسبب وفرة مواردها الطبيعية أو اعتدال مناخها أو وضعها الجغرافي– السياسي؛ ولكن بسبب أهميتها بالنسبة لجزء من الشعب اليهودي «وقدسيتها» وقيمتها العاطفية[١٤٩].

ويعد استغلال الكتاب المقدس «كتب موسى الخمسة»، مثالًا لعلمنة الدين للأهداف القومية. فبدون أدنى شك يمكن اعتبار التوراة كنص ديني كتابًا أخلاقيًّا في حد ذاته، عمد مؤلفه وناسخه إلى إبراز الأوامر والنواهي الإلهية. ومنذ بدايات اليشوف اعتبرت التوراة بمثابة نص تأسيسي تبناه المثقفون[١٥٠]. فقد نظروا إليه باعتباره عملًا قوميًّا تاريخيًّا. وقد تم استيعاب الأحداث التاريخية مجددًا وكذلك تمت إعادة تفسيرها. كما هو الحال في سفر (يشواع) الذي يصف استيلاء اليهود على أرض الكنعانيين، فربط العديد من الكتاب الإسرائيليين ما حدث آنذاك وبما يحدث في فلسطين، ورأوا في الحركة الصهيونية استمرارية لفتح اليهود بقيادة يشواع بن نون فلسطين وطرد الكنعانيين منها[١٥١]. وظلت أقلية من أهل الفكر ترفض استغلال الدين والربط بين الماضي السحيق والحاضر[١٥٢].

وبعد تأسيس الدولة أدخلت القيادة اليهودية الأحداث والوقائع التاريخية في التوراة، وربطها بالأمة الناشئة حديثًا في النظام التعليمي[١٥٣]. كما أقام رئيس الوزراء بن جوريون في بيته «أمسيات توراتية»؛ حيث كان يتدارس مع المثقفين مدى أهمية تأثير

التوراة ككتاب تاريخي للواقع اليهودي[١٥٤]. وقد حظيت تلك الأمسيات بشعبية كبيرة، واهتمت وسائل الإعلام بأخبار تلك الأمسيات بصورة مكثفة[١٥٥].

وكانت علاقة بن جوريون وارتباطه بالدين اليهودي أمرًا غاية في التعقيد. فإذا ما تأملنا حياته وموقفه من الدين أمكننا ملاحظة نزعات دينية وأخرى معادية للدين. هذا الموقف المتناقض بوضوح تجاه الدين لا يمكن فهمه إلا إذا فرقنا بين بن جوريون المواطن العادي وبن جوريون السياسي. ففي حياته الخاصة لم يكن بن جوريون رجلًا يهوديًّا متدينًا. فلم يهتم بن جوريون في حياته بقدسية السبت ولا بالطقوس الدينية المرتبطة بها، كما لم يحتفل هو أو عائلته بالأعياد اليهودية[١٥٦]. وعلى العكس من ذلك نجد أن الدين قد كان له دور محوري في حياة بن جوريون، رجل الدولة واللاعب السياسي. رفض بن جوريون أن تكون الديانة اليهودية ديانة متحجرة. لذا فقد أشار إلى كتاب الفقه الأول عند اليهود (شولحان عاروخ)، باعتباره مجرد كتاب ديني من حقبة الشتات، وبالتالي فقد أهميته في حقبة تكوين الدولة، معتبرًا شولحان عاروخ أحد مخلفات تراث الشتات اليهودي[١٥٧]. كما رفض أيضًا أية هيمنة ممكنة من اليهود المتدينين في إسرائيل بدعوى أن مثل هذه السيطرة لن تجلب لإسرائيل سوى الخراب والهلاك[١٥٨]. ولكن مع ذلك فقد كان بن جوريون من أشد المتحمسين للدين باعتباره مرجعية حضارية للشعب اليهودي. لقد رأى بن جوريون في التوراة عملًا تاريخيًّا يجسد التاريخ اليهودي، لذا فله قيمته التربوية للشعب اليهودي. «كتاب الكتب»، كما أطلق بن جوريون على التوراة، تم توظيفه في خدمة الدولة الجديدة[١٥٩]. لقد رأى بن جوريون أن واجبه تأسيس دولة يهودية كما وردت في الأعمال ذات الأصول التوراتية، وبالمقارنة مع ماورد عن الأنبياء والحكام الوارد ذكرهم في التوراة[١٦٠]. أما الأسفار التي ألهمت بن جوريون فكانت على وجه الخصوص كتب يشوع، وإشعيا، وإرميا. فرأى بن جوريون أن الانتصار في حرب ١٩٤٨ ما هو إلا استمرار لحرب يشوع ضد الكنعانيين. ومن خلال هذا التفسير

الجديد لسفر يشواع، استغل بن جوريون الدين لتكثيف واستثمار الطبيعة العسكرية للدولة الجديدة. وفي المقابل منحت أسفار إشعيا وإرميا الشرعية للشخصية الاشتراكية للدولة.

لقد كانت علمنة الدين إحدى استراتيجيات الحكومة، والتي كانت تسعى إلى تحقيقها من خلال الاهتمام بتثقيف الشعب علمانيًا. وقد قامت محطة الراديو الوحيدة التي كانت تسمى (كول يسرائيل) أي «صوت إسرائيل» بعملية الترويج لهذه الاستراتيجية الحكومية، وكذلك أيضًا الصحف والمجلات، التي تتوافق اتجاهاتها مع مجموعة الرواد من الخالوتسيم. فأصبحت «مسابقات الكتاب المقدس» و«اختبارات الكتاب المقدس» شديدة الشعبية والانتشار وداعبت أحاسيس ومشاعر السكان[١٦١]. وكانت الرسالة واضحة، فهي تتمثل في تصوير الدولة على أنها الوريث المباشر لتقليد سياسي– توراتي، مثل الممالك الأسطورية لداوود وسليمان، ولكن بالمعنى السياسي للحدث التاريخي، بدون تبني المضمون الديني.

إشكالية القومية الإسرائيلية

لقد انتهت حقبة اليشوف بإعلان بن جوريون قيام دولة إسرائيل في ١٥ مايو ١٩٤٨. وبدت ملامح الأرض التي استوطنها اليهود وأعلنت عليها الدولة العبرية، وقد أخذت شرعية دولية، لدولة جديدة قامت على أطلال فلسطين العثمانية، غير أن استيطان أرض وإقامة دولة عليها لم يكن يعني بالضرورة أن المستعمر اليهودي تخطى حقبة الشتات ودخل في بوتقة الشعب الواحد ذي القومية الواحدة. فاليهود الأوروبيون من مناطق شرق ووسط الدول الأوروبية ويهود فلسطين، أي هؤلاء اليهود الذين استوطنوا البلاد قبل الهجمة الاستيطانية على الأراضي الفلسطينية، كانوا سكان الدولة الجديدة[١٦٢]. هذا

الخليط اليهودي لم يكن له آنذاك أي مسمى مشترك. كما أن الانتماء لنفس المعتقد الديني لم يمكِّنهم من تخطي الاختلافات الثقافية. لذا فقد واجهت القيادة الإسرائيلية مهمة ما يسميه أستاذ العلوم السياسية الأمريكي بنديكت أندرسون، كيفية خلق أمة جديدة، وهي الأمة الإسرائيلية، من هذا المزيج اليهودي مختلف الطابع والتطبع والطبيعة. وفقًا لرأي أندرسون، فإن خلق أمة جديدة يعني إنشاء وتكوين مجتمع تخيلي، أي أمة لا يجمعها شعور من التبعية الجماعية قائم على علاقات حقيقية، وإنما على قبول مدرك أو غير مدرك للمساواة والانتماء للأفراد داخل حدود تلك الأمة الواحدة؛ بحيث يحولها إلى مجموعة متجانسة[١٦٣]. ففي حالة إسرائيل، لم يكن الأمر يدور حول تكوين مجموعة متجانسة من الأفراد، فالأمة الإسرائيلية مقارنة بغيرها من الأمم الحديثة كانت تمتلك صفتين جعلتا من بناء الأمة الإسرائيلية مسألة معقدة. لقد نبع هذا التعقيد من خاصيتين أساسيتين لنشأة أية أمة؛ الأرض والسكان.

ومثلما اختلف تكوين الأمم الأوروبية نتيجة عصر الحداثة الأوروبي، اختلف أيضًا الشعب الذي سكن تلك الأراضي التي نشأت عليها الأمة الجديدة. ففي إسرائيل بأربعينيات وخمسينيات القرن الماضي لم يتآلف الشعب اليهودي مع الأرض، فبالنسبة له كانت الأرض غريبة عنه. أما المنظور الآخر لتعقيد مسألة تكوين أمة إسرائيلية كان السكان اليهود أنفسهم، الذين يجب عليهم بلورة تلك الأمة. وهنا أيضًا كان الوضع مختلفًا عن بقية الأمم الأخرى. ففي الوقت الذي وجد فيه في الأمم الأخرى في المقام الأول سكان قدامى وجب عليهم تكوين الأمة الجديدة، لم يكن هناك في إسرائيل سكان قدامى يعتد بهم، يمكنهم تكوين تلك الأمة الجديدة، ولكن كان يجب دائمًا جذب المزيد من اليهود الجدد لضمان الحفاظ على الوجود الداخلي للأمة. وبالفعل كان أكبر التحديات التي واجهت القيادة الإسرائيلية هو العجز في العنصر البشري[١٦٤].

حتى يتضح للقارئ أهمية العنصر البشري علينا أن نطلعه على ما عرف في العقيدة الصهيونية حول بناء الشخصية الإسرائيلية الجديدة. فكانت نقطة الانطلاقة تشكل رفض وجود أو النفي التام للشتات اليهودي (شليلات هاجولاه) في أصقاع الأرض وأنحائها، أي أن الواجب الرئيسي للفكرة الصهيونية يتمثل في بذل الجهد الممكن واللا ممكن من أجل جلب يهود العالم إلى إسرائيل. وقد بلورت العديد من الكتابات الصهيونية فكرة رفض الشتات وقامت الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة بتسويق هذه الفكرة من خلال المؤسسات التعليمية؛ كالمدارس، والنقابات العمالية، والهستدروت، إلى جانب الجيش. وتعدى ذلك إلى توزيع مثل هذه الكتابات المجانية في مجالس المدن والقرى التعاونية. ولعل هذه الكتابات تكتسب أهميتها من حقيقة أنها ليست مجرد مؤلفات علمية، ولكنها تمثل أعمالًا قومية تخدم الصهيونية. أحد الأمثلة على هذه المؤلفات هو «المنفى والاغتراب»، والذي لا تكمن أهميته في أنه أحد أوائل المؤلفات التي طالبت برفض الشتات[١٦٥]؛ وإنما أيضًا لأن مؤلفها يحزقيل كاوفمان (١٨٨٩–١٩٦٣) قد طابق بين الصهيونية السياسية وبن جوريون، ورأى في الثاني مبعوث العناية الإلهية لتحقيق الحلم الصهيوني في فلسطين[١٦٦].

لقد وصف كاوفمان حياة اليهود في الشتات الأوروبي باستفاضة وقسمها إلى نمطي حياة؛ نمط حياة ذاب في إطاره اليهود في مجتمعات غير يهودية في مقابل نمط حياة انعزالي. النمط الأول رآه العديد، بل والأغلبية من اليهود هو الحل والضمان لحياة كريمة بعيدة عن الاضطهاد، غير أن ذوبان اليهود في مجتمعات غير يهودية لم ينقذهم من شر التمييز ضدهم واستمرارية صور الاضطهاد المختلفة. أما اليهود الذين عاشوا في عزلة، فقد فعلوا ذلك حفاظًا على إرثهم الديني والحضاري من خطر الاندثار في البيئة غير اليهودية التي تحيط بهم، تلك العزلة التي لم يتمكنوا من تحقيقها إلا من خلال تجمعهم في أحياء سكانية خاصة بهم عرفت باسم (الجيتو اليهودي) أي «الحي اليهودي». وقد

عكس هذان النمطان للحياة اليهودية وجودًا يهوديًّا في أوروبا تميز بمحاولات اندماج وازدهار من ناحية، وقمع وقهر من ناحية أخرى[١٦٧].

وقد تأثرت حياة اليهود – سواء المندمجين أو غير المندمجين – سلبيًّا. فحتى يتمكن اليهود من الحفاظ على نمط الحياة هذا، اتبعوا نوعًا من ازدواجية المعايير. فهناك قانون أخلاقي داخلي يطبق لتنظيم العلاقات بين اليهود، وقانون أخلاقي آخر للتعاملات اليومية مع البيئة غير اليهودية يحدد سلوك اليهود في المجتمعات الأوروبية. وتلك المعايير المزدوجة كانت تدمر وفقًا لكاوفمان الشخصية اليهودية وتلحق به صفات غير أخلاقية. وبذلك لم يكن رفض الشتات وفقًا لكاوفمان من منطلق ديني أو قومي فقط. فرفض الشتات لم يكن بسبب أن اليهود كانوا يعيشون في بيئات غير يهودية، ولكن لأن نمط حياة اليهود في الشتات كان يقوم على أساس تجارب سيئة، الأمر الذي أضر بالشخصية اليهودية. وعلى هذا الأساس برر كاوفمان ضرورة رفض الشتات من جهة والمجيء لفسطين من جهة أخرى[١٦٨]. لذا فقد رأى كاوفمان أنه بظهور الصهيونية السياسية يجب على الشعب اليهودي أن يختار إما نمط الحياة الأخلاقي والجسماني السلبي في الشتات، الذي سوف يؤدي إلى تحلل الشعب اليهودي في المجتمعات الأوروبية، الأمر الذي يعني تدمير الشعب اليهودي، أو تأسيس دولة حرة تقوم على أساس القيم اليهودية تضمن تحرر الشعب اليهودي. وفي هذا الموضع تحديدًا توقف كاوفمان عن التحليل العلمي، وتصرف كما لو كان سياسيًّا صهيونيًّا مطالبًا بسلوك الاختيار الثاني[١٦٩].

لقد تبنى بن جوريون مبدأ «رفض الشتات» من كتابات كوفمان، واعتبره أحد الركائز الهامة للقومية الإسرائيلية. وبذلك خرجت القومية الإسرائيلية من هذه اللحظة السلبية؛ لأن الصهاينة السياسيين أدركوا ما لا يجب أن يكون عليه الإسرائيلي في الدولة الجديدة، قبل أن يدركوا ما يجب أن يكون عليه اليهودي الجديد. فهو لا يجب أن يكون يهوديًّا من الشتات، ذا أخلاق فاسدة ويعيش كجسد طفيلي على الآخرين[١٧٠].

حتى يُشَكِّل الإسرائيلي الجديد صاغت الحركة الصهيونية بجانب رفض الشتات مبدأ اليهودي الجديد (هايهودي هاحداش) كعصب المجتمع الجديد[١٧١]. فمن هذا اليهودي الجديد وما مواصفاته؟ كان التصور السائد هو أن اليهودي الجديد هو «عكس» يهودي الشتات. فهو يجب أن تكون لديه كل المقومات التي لم يتمكن يهودي الشتات من أن يجسدها. فاليهودي الجديد لا بد أن يكون بطوليًّا، قوي الجسد ومفتول العضلات لم يُضطهد أو يُقمع، لا يمثل الضلع الضعيف، فهو السيد لا العبد، وهو الآمر، لا المأمور[١٧٢]. كما أنه لا يعتمد على قوة وسلطة غيره، وإنما يهودي يملك قدره في يده. وأخلاقيًّا يجب أن يمثل نمط الإنسان المثالي. أما اقتصاديًّا فلم تعد مهن الشتات، مثل الباعة الجائلون وصغار التجار وحتى كبار التجار والمصرفيين، هي محور اهتمام اليهودي الجديد؛ لأن اليهودي الجديد في إسرائيل هو المزارع والعامل والمقاتل، يزرع ويعمر الصحراء، ويصنع المواد الخام، ويستبسل في الدفاع عن أرضه وعمله. لن يعود إلى الأعمال التي عمل فيها اليهود تحت إمارة الآخرين، لا، اليهودي الجديد يعمل من أجل المجتمع اليهودي ولصالح المجتمع اليهودي.

وبجانب مبدأ رفض الشتات والعمل على خلق اليهودي الجديد كان هناك مبدءان أساسيان آخران اعتمدت عليهما القومية الإسرائيلية: جمع كل يهود الشتات في الدولة الجديدة (كيبوتس هاجاليوت)، وصهر وإدماج كل يهود الشتات مع بعضهم (ميزوج هاجاليوت). وبتبني هذين المبدأين فسرت إسرائيل نفسها ليس على أنها دولة اليهود الذين يعيشون على أراضيها فقط، وإنما دولة لكل اليهود في أنحاء المعمورة. ولعل جلب يهود الشتات يعد على درجة كبيرة من الأهمية؛ حيث كان يضمن إمداد الدولة بالعنصر البشري الضروري لضمان استمراريتها.

وقد كان لمصادر الإلهام القومية – مثل اللغة المشتركة، والتاريخ المشترك، والأرض المشتركة، والأبطال التاريخيون المشتركون – دور هام لتكوين الأمة. فهي تُسرّع من

عملية تكوين الأمة من خلال تقوية الشعور بالانتماء للشعب الناشئ حديثًا. وفي إسرائيل اتفق أهل الصهيونية السياسية على اتخاذ اللغة العبرية كلغة قومية مع تحديثها لتكون لغة الأمة الجديدة[١٧٣].

أما باقي المكونات المطلوبة لتلك الأمة الجديدة فكانت أكثر تعقيدًا. ففي كل الأمم الحديثة كان الارتباط بالأرض والتاريخ المشترك له دور حاسم. ولكن بالنسبة للأمة الإسرائيلية كان الوضع مختلفًا؛ لأن معظم السكان اليهود في اليشوف ولاحقًا في الدولة لم يكن لديهم ارتباط حقيقي بالأرض، فهم شاءوا أم أبوا مستعمرون. حتى عندما كان كل يهود الشتات يصلون ويدعون في صلاتهم «العام القادم في القدس»، فلم يتضمن هذا أي ارتباط بالأرض. «العام القادم في القدس» يتضمن أملًا روحانيًّا، مثلما كتب المؤرخ الإسرائيلي موشي تسوكرمان: «فكرة تنظيمية لإرادة الرب لتجميع الشعب اليهودي»[١٧٤]. ولم يكن هناك في فترة الشتات أي أعمال بطولية، بل إن فترة الشتات كانت تمثل فترة قهر واضطهاد. ولكن على الرغم من ذلك كان لزامًا الاعتماد على أبطال مشتركين، تاريخ مشترك أو ارتباط للأرض. لذا فقد قرر الصهاينة السياسيون والآباء الأوائل للدولة أن يعتمدوا على أبطال القلم من أهل الفكر والثقافة من جهة والكتاب المقدس كما ذكرنا من جهة أخرى، حتى يمكن خلق وتكوين ذاكرة جماعية للأمة الجديدة يسخر فيها الماضي التوراتي من أجل بناء الواقع الإسرائيلي. وعليه فقد قسم التاريخ اليهودي في الرؤية الصهيونية السياسية إلى فترتين أساسيتين. فكانت هناك فترة الماضي البعيد في مقابل فترة الماضي القريب. الماضي البعيد يشكله ويمثله الكتاب المقدس، أي التوارة، وفيه وجد بن جوريون ورفاقه من المؤسسين الأوائل لإسرئيل المجتمع الكامل المثالي الذي اصطبغ بالأعمال البطولية لأنبياء إسرائيل. واستكمالًا لهذه الحقبة كانت حقبة الشتات، التي يجب أن تُنسى وتُمحى. ولكن الماضي البعيد كان يمثل – انطلاقًا

من الفهم التاريخي للآباء المؤسسين لإسرائيل – المثل العليا للأمة الجديدة التي تعمل على سرعة إنشائها وتكوينها. وعليه فقد كتب بن جوريون في هذا السياق ما يلي:

حكايات الأربعة آلاف عام التي كان يرويها آباؤنا، والرحلات المقدسة، وأعمال وحياة أبينا إبراهيم، وهجرة الشعب اليهودي بعد الخروج من مصر، وحروب يشواع وعهد القضاة الذين تبعوه، وحياة وأعمال شاؤول، وداوود وسليمان، وانتصارات عزريا ملك يهوذا ويربعام الثاني ملك إسرائيل، كل ذلك احتوى على كثير من الموضوعية وله دلالات واضحة – فهو مليء بالحياة لكل الأجيال التي ولدت وشبت وعاشت في إسرائيل– أكثر من كل الخطب والمحاضرات بمؤتمرات بازل. القيم الإنسانية، واليهودية، والاجتماعية، والقومية، التي نؤمن بها والتي تهب حركتنا الصهيونية قوتها الأخلاقية والمعنوية، تمت صياغتها وتفصيلها من أنبياء إسرائيل[١٧٥].

كان هذا كتاب بن جوريون المتحمس للماضي التوراتي إلى ناتان روتنشترايخ (١٩١٤–١٩٩٣) أستاذة التاريخ والفلسفة في الجامعة العبرية، وهو الذي انتقد فكرة استغلال الدين لبناء الأمة الجديدة. كما رفض روتنشترايخ التقسيم الزمني الثنائي للماضي اليهودي. فبالنسبة له لا يجب أن يكون الكتاب المقدس هو مصدر الإلهام الوحيد ومصدر الشرعية الوحيد لتلك الأمة الجديدة؛ لأنه لا توجد استمرارية مباشرة بين الماضي السحيق – مثلما كان يصور الكتاب المقدس– والأمة الجديدة[١٧٦]. وفي هذا السياق اعتبر بن جوريون روتنشترايخ مخطئًا؛ لأنه وفقًا لبن جوريون ورفاقه فقد كان تأسيس إسرائيل هو استمرار واتصال مباشر لحقبة الكتاب المقدس البعيدة.

لقد كنت – ناتان روتنشترايخ – مخطئًا في اعتقادك أنه لا يوجد في التاريخ أية قفزات (كفيتساه)، في الواقع يوجد مثل هذه القفزات. فبتأسيس الدولة اليهودية كانت هناك قفزة عبر مئات السنين. وفي حرب الاستقلال (١٩٤٨) كنا على مقربة من أيام

يشواع بن نون، وأصبحت قصة يشواع أقرب وأسهل للشباب من كافة خطب المؤتمرات الصهيونية[١٧٧].

وبذلك فسر بن جوريون قيام دولة إسرائيل على أنها استمرار للماضي السحيق، ماضي الكتب المقدسة والتوراة، في حين اعتبر الماضي القريب، أي الشتات، بمثابة فجوة وفراغ في التاريخ. فكيف لبن جوريون وهو الرجل غير المتدين، بل وفي كثير من الحالات معاد للدين والتدين، يرى في التوراة المرجعية للدولة الجديدة؟ لقد نظر بن جوريون إلى الكتاب المقدس على أنه كتاب قومي يشكل فيه الشعب اليهودي مع الأرض وحدة واحدة، وتحديدًا هذه هي الرابطة العضوية التي يؤكدها الكتاب المقدس، بين الشعب اليهودي، أي ما يسمى بأرض إسرائيل. في هذا الإطار النفعي فقط قدر واحترم بن جوريون ورفاقه أهمية الإرث الديني لاختراع أمة إسرائيلية. هذا الارتباط الاحتياجي لقصص الكتاب المقدس كان من صنع مؤسسي دولة إسرائيل واصطبغت به القومية الإسرائيلية حتى وقتنا الحالي[١٧٨].

التيارات الدينية والصهيونية

لقد ظهرت الصهيونية كرد فعل الأشكناز في أوروبا على انتشار القوميات الأوروبية في القرنين التاسع عشر والعشرين. فنتيجة لحركة التنوير الأوروبية أصبحت البيئة المسيحية المحيطة باليهود في أوروبا علمانية بشكل متزايد، مما دفع أيضًا العديد من المفكرين اليهود لعلمنة الديانة اليهودية، وأصبح العديد من اليهود، إن لم يكن الجزء الأكبر من اليهود في أوروبا يميل إلى العلمانية، إن لم يكن يتبناها. ومن العلمانية اليهودية ولدت الحركة الصهيونية السياسية، باحثة عن وطن قومي لليهود. وهنا كانت اللحظة الحرجة لهرتزل ومعه رواد الصهيونية السياسية، فهم علمانيون، النشأة والعقيدة، إلا

أنهم أدركوا أن قيام وطن لليهود في فلسطين يستوجب، توظيف الدين واستيعابه في المشروع الصهيوني العلماني. فكان التحدي الحقيقي للصهيونية السياسية، هو إقامة دولة علمانية لليهود، على أرض مقدسة. ومن هنا كانت الحاجة للتصالح مع الإرث الديني والتواصل مع حاخامات الدين اليهودي.

على خلفية هذه الإشكالية بين العلمانية والدين رأى بن جوريون ضرورة إنشاء جسر بين الدين كإرث يهودي ودولة إسرائيل كمشروع علماني حديث[١٧٩]. فبدون الرمزية الدينية لا يمكن بأية حال من الأحوال منح الدولة اليهودية الشرعية. وعليه كان تسويق الحركة الصهيونية للعودة لفلسطين، كعودة لم تكن الانتقال من مكان جغرافي أوروبي، إلى مكان جغرافي آخر في الشرق، إنما هو تخطٍّ لفترة الشتات واستكمال للعهد التوراتي في فلسطين. ومن هنا تولدت الأسطورة الصهيونية، من أن إسرائيل دولة سكانها من اليهود فقط، بل هي دولة فيما وراء الجغرافيا لكافة أبناء الشعب اليهودي[١٨٠]. لقد منح بن جوريون للدين أهمية مركزية بالنسبة لدولة إسرائيل، لذا فقد فسر الدين على أنه الشيء المشترك الذي يربط تاريخ وحضارة اليهود كافة، ولكن لا يجب أن يحدد هذا الأساس الديني مصير دولة إسرائيل. لذا ففي خطابه لإحدى القيادات الدينية، شدد بن جوريون على أن القوانين الديمقراطية وليس الشريعة اليهودية هي التي تحدد مصير البلاد[١٨١].

من ناحيتها نظرت اليهودية الأرثوذكسية للحركة الصهيونية بشك وريبة، وإن لم يكن بعداء تام؛ حيث مثلت الصهيونية لهم شيئًا حديثًا دنيويًّا، غير ديني[١٨٢]. ولم تكن اليهودية الأرثوذكسية في وضع يسمح لها بمواجهة الحركة الصهيونية؛ نظرًا لأنها كانت مقسمة في أوروبا إلى اتجاهين رئيسيين؛ هما الأرثوذكسية الوطنية الجدلية، أي اليهود المتدينون الذين حاولوا كنتيجة لحركة التنوير والعلمنة إضفاء البعد الديني على العديد من الظواهر الجديدة مثل «القومية»[١٨٣]. وعلى الجانب الآخر كان هناك الحاريديم، أو من أسميناهم بأهل التقوى، الذين سموا هكذا لاقتدائهم بكلمات أشعيا «أطيعوا كلمات

الرب الذي ترتعشون – تخشون – أمام كلمته» (أشعيا: ٦٦، ٥). وعليه فقد تمسك أهل التقوى من الحاريديم بطريق الرب، الذي لا يتبدل أو يتغير بتغير الزمان أو المكان. لذا فقد سلموا بأن إنقاذ الشعب اليهودي لن يكون ممكنًا إلا من خلال عمل رباني وليس من خلال الصهيونية العلمانية. وقد عمل عدم التجانس والوحدة في الوضع الديني على تسهيل عمل التيار الصهيوني، الذي لم يكن مهتمًّا بالدخول في صدام مع المتدينين، إلا أن انقسامهم قد سهل عليه ضربهم بعضهم.

وتعود قصة المتدينين اليهود مع الصهيونية لعام ١٩٠١ حينما أخذت العلاقات بين المتدينين والحركة الصهيونية بعدًا جديدًا، حينما أصدرت المنظمة الصهيونية (العلمانية) العالمية قرارًا باعتبار التعليم في اليشوف مسألة علمانية بحتة يديرها القائمون على أمور الدولة. وكان هذا القرار بالنسبة للأرثوذكسية المعارضة بمثابة الكارثة، الأمر الذي دفعهم دفعًا للمزيد نحو التعاون مع رجالات الصهيونية السياسية. فقام المتدينون بتأسيس حركة (ميركاز روحاني) أي «المركز الروحي»، وعرفت أيضًا باسم حركة ميزراحي في مؤتمر عقد في ليتوانيا عام ١٩٠٢. وبعد ذلك بعامين، عام ١٩٠٤، صاغت حركة ميزراحي أهدافها في مؤتمر في برسبورج[١٨٤]. لقد انتهج أعضاء الميزراحي منهجًا عمليًّا، براجماتيًّا من خلال قبولهم بمبادئ الحركة الصهيونية مثلما تمت صياغتها في المؤتمر الصهيوني الأول في بازل عام ١٨٩٨. ومن باب حفظ ماء الوجة شددوا في ذات الوقت على الأهمية القصوى للدين في حياة الأمة اليهودية. كما قرر الأعضاء ضرورة اتخاذ كافة الوسائل الضرورية من أجل إقرار حق المشاركة في التصدي لمسألة التعليم وترويج وتعميم أفكارهم في البلاد[١٨٥]. وفي عام ١٩٠٨ عهدت حركة ميزراحي إلى الحاخام يهودا لايب فيشمان بافتتاح مكتب في القدس لمتابعة التغيرات على الأرض. وفي عام ١٩١٨ بدأ الحوار داخل الوكالة الصهيونية حول تمويل التعليم في اليشوف. وبعد عامين قدمت الوكالة اليهودية اقتراحًا بتقديم الدعم المادي لنظام تعليمي ديني مستقل يكون جزءًا

من النظام التعليمي الشامل في اليشوف. وقد قبلت حركة ميزراحي هذه التسوية التي قدمتها الوكالة اليهودية.

ومع تعاونها مع الوكالة اليهودية رأت حركة ميزراحي ضرورة نقل المقر الرئيسي لحركة ميزراحي من بلاد الشتات إلى مدينة القدس في عام ١٩٢٢ تحت رئاسة الحاخام مائير برلين (١٨٨٠– ١٩٤٩). وفي نفس العام كون العمال من ذوي الاتجاه الديني باليشوف منظمة هابوعيل هامزراحي (عمال ميزراحي)؛ نظرًا لاستشعارهم اهتمام العمال المتدينين المتزايد بحركة ميزراحي. في الوقت الذي أعلنت فيه حركة ميزراحي أهدافها وفقًا لشعار «دولة إسرائيل لشعب إسرائيل وفقًا لتوراة إسرائيل»[١٨٦]، فسر عمال ميزراحي أنفسهم على أنهم «حركة عمل ريادي ديني صهيوني تهدف إلى خدمة اليهودية وكل قيمها من خلال مؤسساتها في أرض إسرائيل لدعم عمال في أرض إسرائيل؛ حتى يتمكنوا من إمداد المجتمع اليهودي بما يحتاجه من المنتجات الزراعية والصناعة»[١٨٧]. لقد انتهجت حركة ميزراحي وعمال ميزراحي في علاقتها بزعامة اليشوف ولاحقًا الدولة سياسة عملية[١٨٨]. وكان للحاخام إبراهام إسحق كوك (١٨٦٥– ١٩٣٥) دور مركزي، حيث وضع الأساس لتعاون ممتد ومشترك بين الصهيونية الدينية وحزب ماباي تحت قيادة بن جوريون. لقد كان الحاخام كوك، الذي تقلد تحت الانتداب البريطاني وظيفة أول كبير حاخامات الأشكناز في فلسطين، ومؤسس الرؤية البراجماتية الداعية لتنشيط الموقف السلبي للأرثوذكسية من جهة، ومن ثم تيسير التعاون المشترك مع الاتجاه السياسي العلماني من جهة أخرى. لقد كان الحاخام كوك على قناعة من أهمية الارتباط الديني بدولة إسرائيل، حتى إن كانت الدولة علمانية. لذا فكان بمقدوره – انطلاقًا من وجهة نظر دينية قائمة على أساس ثوري – الاقتراب من الفكر الصهيوني العلماني الذي يحاول احتلال البلاد وإعادة إعمارها.

لقد أدركت الجماعات الدينية اليهودية بالتدريج أنها تواجه معضلة صعبة ضد الصهيونية. في البداية شكك بعض الحاخامات في رواد الصهيونية، خاصة من أعضاء الهجرة الأولى الذين تأثروا بالتقاليد الثورية الروسية، من خلال إشارتهم إلى الاتجاه العدائي للدين لدى معظم القادمين الجدد. إلا أن ذلك الخطاب المعادي، لم يكن ليثمر على أرض الواقع. فهؤلاء الرواد كانوا دائمًا يمثلون جزءًا من مشروع لم يكن من السهل تنحيته جانبًا بواسطة الاتجاه الديني. فهم كانوا يسعون إلى إنشاء إسرائيل جديدة. لذا فقد ضحوا بمراكزهم المهنية في بلاد الشتات، بل وأحيانًا أيضًا بحياتهم من أجل هدف واحد، وهو عدم بقاء اليهود المتدينين في حالة جمود. فالخالوتسيم، من أمثال بن جوريون وشاكلته، كانوا اشتراكيين ملحدين يعيشون – من وجهة النظر الدينية – حياة خاطئة. فلم يهتموا بالطعام «الكوشيري»، ولم يراعوا أيام السبت، إلا أنهم كانوا ينتمون إلى تلك المجموعة من اليهود في إسرائيل التي تقوم بإنشاء القرى والمدن في البلاد، وبذلك أشعلوا شرارة حب الصهيونية لدى كثير من اليهود، الذين كانوا يتطلعون في البلاد الأخرى إلى الاندماج أو إلى التيارات الاشتراكية غير اليهودية. إن الخصائص السلبية للرواد – من وجهة النظر الدينية – كانت معلومة للحاخام كوك، إلا أن هذا العراك الأيديولوجي، لم يكن ليحتل مركزية عند الحاخام العملي البراجماتي كون؛ حيث اعتبر أن ذلك العراك بمثابة أحد أوجه العملة. أما تلك العداوة الجدلية فقد حاول الحاخام الكاريزمي كوك تفسيرها على أنه في التنظيم الإلهي – الكوني، يمكن أن يختفي فيه المعنى الحقيقي وراء تصرف الإنسان. فإذا ما نظرنا للأمر نظرة موضوعية، هكذا كانت رؤية الحاخام كوك، فيمكن أن يكون رواد الصهاينة قد اعتقدوا أن دوافعهم كانت ذات أفكار سياسية دنيوية. إلا أن الحقيقة كانت مختلفة، فهم كانوا يتصرفون ضمن المخطط الكوني للإرادة الإلهية، الذين لم تكن دوافعهم الدنيوية الإلحادية الظاهرة فيه سوى غطاء خارجي للمعنى الحقيقي لتصرفاتهم ضمن المخطط الإلهي للتحرر.

يجب اعتبار بن جوريون ورفاقه من الرواد بمثابة «أدوات» للإرادة الإلهية. وعليه فهم يخدمون المشيئة الإلهية بدون أن يدركوا ذلك الأمر[١٨٩]. لذا فرواد الصهيونية الدنيوية ليسوا كفارًا، وإنما خدم في بيت الرب، الذين لم يدركوا بعد تلك المهمة الموكلة لهم. وبالتالي فإن اليهودية الدينية عليها القيام بدور تربوي مزدوج. من ناحية كان عليهم عدم رفض الصهيونية العلمانية، ومن ناحية أخرى كان لا بد من إدراك ووصف الجوهر الحقيقي المختفي تحت ستار المظاهر الخارجية. ومن ثم فلا يجب أن يلعن هؤلاء الرواد، وإنما يجب أن يقربوا من الدين اليهودي. وبعبارة أخرى فقد نادى الحاخام كوك بالتعاون المشترك مع الرواد من أجل تبشيرهم بالدين داخليًا. إذن، ففي الوقت الذي عمل فيه الصهاينة عند تأسيس الأمة الجديدة على علمنة الدين، سعى الصهاينة المتدينون إلى تهويد الصهاينة العلمانيين. على هذا الأساس توصل الطرفان إلى تسوية مؤقتة للتعاون المشترك، أدت منذ عام ١٩٢٠ بعد تنازلات من الطرفين إلى تدخل الصهاينة المتدينين في المؤسسات المختلفة لليشوف[١٩٠].

في الوقت الذي أصبح فيه التيار القومي الديني بفضل هذه السياسة أكثر فاعلية في المؤسسات المختلفة لليشوف ولاحقًا في الدولة، انتهج أهل التقوى من الحاريديم سياسية أقل «براجماتية» في علاقاتهم تجاه الحركة الصهيونية وأفرادها. وبصورة مشابهة لما حدث عند نشأة حركة ميزراحي، نظم الحاريديم أنفسهم كمعارضين للأنشطة الصهيونية المتزايدة. في عام ١٩٠٩ تجمع بعض الحاخامات الألمان والروس والبولنديين والليتوانيين والهنغاريين تحت قيادة الحاخام يتحساك إيزاك هاليفي (١٨٤٧–١٩١٤) في مدينة باد هامبورج؛ حيث أسسوا حركة (أجودات يسرائيل) أي «اتحاد إسرائيل». وقد تم تعزيز الحركة في عام ١٩١١ بواسطة أعضاء جدد ممن تركوا حركة ميزراحي؛ احتجاجًا على مشاركتها في المشروع الصهيوني. وقد قامت بعقد اجتماع في كاتوفيتس ببولندا لصياغة وإعلان أهدافها: «سوف تشارك بدور فعال في كل الأمور المتعلقة باليهود واليهودية

على أساس التوراة، بدون أي اعتبارات سياسية... وبهدف حل كافة المشكلات التي تواجه اليهود، بروح التوراة»[١٩١]. هذه الصياغة الغامضة تعكس عدم قدرة الحركة على صياغة سياسة ملموسة تجاه الأيديولوجية الصهيونية العلمانية. على العكس من حركة ميزراحي، التي انتهجت سياسة إيجابية لتهويد الحركة الصهيونية من الداخل، كان رد فعل حركة (أجودات يسرائيل) تجاه الصهيونية سلبيًّا[١٩٢]. وقد اقتصر نشاطها في السنوات التالية على الكتابات والخطب والمؤتمرات التي تندد وتستنكر النشاط الصهيوني بشتى الوسائل. و لم يكن لها في فلسطين دور مؤثر.

وبعد أن كادت حركة (أجودات يسرائيل) أن تسقط في دائرة النسيان، تم إعادة إحيائها عام ١٩٢٠ بواسطة منظمة أخرى ليهود الحاريديم في فلسطين[١٩٣]. ففي إطار رفض الحاريديم المطلق للعمل الصهيوني في اليشوف، نظم بعض شباب الحاريديم أنفسهم بفلسطين عام ١٩٢٠ على شكل جماعة انفصالية خاصة بهم، تحت اسم (عيداه حاريديت)، أي جماعة «أهل التقوى»، والتي سارعت بطلب الدعم المادي من (أجودات يسرائيل). وبالفعل توصلت المجموعتان إلى التعاون المشترك، من أجل محاربة العدو المشترك، أي بن جوريون ورفاقه من العلمانيين. من هنا أصبح (أجودات يسرائيل) بمثابة المتحدث بلسان الحاريديم في فلسطين ولاحقًا في الدولة. إلا أن (أجودات يسرائيل) ظلت في نفس المأزق، فكيف لها أن تتعامل مع زعامة اليشوف والتي تتطلع لبناء دولة علمانية لليهود[١٩٤]. وفي محاولة للخروج من هذا المأزق، فقد رأى الحاخام الخونين فاسرمان (١٨٧٥–١٩٤١)؛ أحد مرجعيات اليهود الحاريديم، أن اليشوف ومن بعده الدولة العبرية، ستظل مجرد منفى لليهود الحاريديم، يعيشون فيه فقط، لمعناه الديني عند اليهود، إلا أنهم لايعترفون بقادته من اليهود العلمانيين، فالدولة اليهودية، هكذا الحاخام، لن يشيدها بن جوريون، ولكن العناية الإلهية[١٩٥].

غير أن ضعف الحاريديم في إسرائيل لم يكمن فقط في رفضهم لإسرائيل كدولة علمانية، بل لانشقاقهم إلى تيارين رئيسيين: الحاسديم[١٩٦] والمتنجديم[١٩٧]. ويرجع الخلاف بين المجموعتين إلى الأحداث التي وقعت بين يهود شرق أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. لقد بدأت الحاسديمية على أنها حركة روحية كاريزمية نجحت في محو الخلافات بين قادة الحاخامات وعامة الشعب[١٩٨]. لقد منحت هذه الممارسة البسيطة للدين شعبية كبيرة، خاصة لدى الطبقات البسيطة[١٩٩]. فظهر المتنجديم كمعارض للحاسديم لمقاومة هذا الشكل الديني ذي الشعبية الكبيرة للحاسديمية ولاستعادة المكانة المقدسة المصونة للسلطة الحاخامية[٢٠٠]. وقد أدرك الحاسديم والمتنجديم على أقصى تقدير في القرن التاسع عشر الاختلافات بين الفريقين كانت أقل خطرًا من اندماج اليهود في المجتمعات غير اليهودية وما ترتب على ذلك من أنشطة صهيونية بين يهود شرق أوروبا. لقد انضم كلٌّ من الحاسديم والمتنجديم للتحالف ضد التثقيف الصهيوني الذي كان يهدف – كما فهموا – إلى «تآكل وتفتت اليهودية»[٢٠١].

إلا أنه على الرغم من رفض الجماعات اليهودية من الحاريديم، سواء كانوا من الحاسديم أو من المتنجديم، كان لزامًا على الحاريديم أن ينتهجوا سياسة عملية مع الرواد الصهاينة. ولم يكن من الممكن أن يتجاهل الحاريديم ببساطة أن نجاح الرواد الصهاينة، وتزايد اليهود في فلسطين، وكذلك استعداد القيادة الصهيونية في اليشوف منح الأحزاب الدينية دورًا محددًا في مجالات التربية والتعليم والشئون الدينية. وبدأ الحوار داخل أجودات يسرائيل كجسد سياسي للحارديم من الحاسديم والمتنجديم، حول مستقبلهم في اليشوف، ثم في الدولة. وقد أيدت الأغلبية فكرة قبول الجماعات الصهيونية العلمانية والدولة المستقبلية دون منحها الشرعية الدينية[٢٠٢]. وبذلك اعترفت أجودات يسرائيل عمليًّا باليشوف ولاحقًا أيضًا بدولة إسرائيل باعتبارهما أمرًا واقعًا، ولكن بدون أن يمتد الاعتراف بالأيديولوجية التي تتبناها الدولة، أي الصهيونية. لقد ربطت أجودات

يسرائيل تعاونها مع الرواد بضرورة حصولها على الاستقلال التام للمؤسسات الدينية والدعم المادي من جانب اليشوف ولاحقًا من جانب الدولة. وبذلك قررت أجودات يسرائيل – على الرغم من موقفها السابق المناهض للمشروع الصهيوني – الاشتراك في أية حكومة إسرائيلية ناشئة؛ من أجل الحصول على إمكانية السيطرة على أدوات السلطة للدولة[٢٠٣].

لقد رفضت مجموعة صغيرة من الحاريديم سياسة تقرب كلٍّ من الحاسديم والمتنجديم إلى النخبة السياسية وبالتالي التعاون مع الكيان الصهيوني العلماني، سُميت هذه الحركة باسم ناطوري كارتا، أي حراس المدينة، أي مَن رفض الانصياع إلى البراجماتية السياسية، وفضل الدفاع عن البيت اليهودي كما خلقة الله وحمايته من وساوس الشيطان للإنسان. رفضت ناطوري كارتا وبشدة المشروع الصهيوني في فلسطين؛ لأن الصهيونية قد نقضت مواثيق الأقوال الحاخامية التي قطعها الشعب اليهودي أمام الله، وعليه فهم ينظرون إلى الكيان كمنفى[٢٠٤]. أو كما يقول الحاخام جويل تايتلباوم (١٨٨٨– ١٩٧٩): «حتى وإن كان نواب الكنيست عادلين ومقدسين، فقد كان الأمر بمثابة جرم رهيب ومشين أثناء محاولة الوصول للخلاص والسيطرة الربانية، إلى أن حان الوقت»[٢٠٥]. لذا فمن وجهة نظر ناطوري كارتا أن أي اشتراك في الدولة يعتبر تدنيسًا للمقدسات، بمعنى كفر بالله، وهو أمر لايسمح بأي حلول وسط[٢٠٦].

ومثل حركة ميزراحي كانت أجودات يسرائيل على أهبة الاستعداد للتعاون مع اليشوف. هذا التعاون جاء على شكل اتفاقية، عرفت «بالوضع الراهن». وكانت اتفاقية الوضع الراهن عبارة عن خطاب من الوكالة الصهيونية إلى قيادة أجودات يسرائيل أعربت فيه الوكالة اليهودية عن استعدادها التوصل لحل وسط في مسألة الدين. وكان هذا الخطاب موقعًا من بن جوريون رئيس الوكالة اليهودية، الحاخام يهودا لايب فيشمان

كنائب للصهيونية الدينية في الوكالة اليهودية، ويتسهاك جرونباوم عضو في الوكالة الصهيونية ومعروف بموقفه المناهض للدين. وكان هذا الخطاب يتضمن أربعة محاور رئيسة[٢٠٧]:

سوف تعمل الوكالة اليهودية على تشريع يوم السبت كيوم راحة في الدولة المستقبلية.

سوف تضمن الدولة المستقبلية أن يتم مراعاة قوانين الكاشروت (أي تنظيم الطعام والشراب طبقًا للشريعة اليهودية) في كل المؤسسات الحكومية.

سوف يعمل أعضاء الوكالة اليهودية على تشريع زواج السكان اليهود في الدولة المستقبلية وفق القواعد اليهودية.

فيما يتعلق بالتربية والتعليم الديني للأحزاب فسوف يتم منحها الاستقلال التام.

في هذا الخطاب، الذي تلقته أجودات يسرائيل بعد سنوات طويلة من الامتعاض في يوم ١٩ يونية ١٩٤٧، تعد حتى الوقت الحالي بمثابة الأساس للعلاقة بين الدولة والدين في إسرائيل. وبهذا الخطاب تمكن بن جوريون من تنفيذ الاستراتيجية التي يدعمها داخل قيادة حزب الماباي لدمج الأحزاب الدينية الكبرى، وبالتالي استيعابها في نظام الهيمنة[٢٠٨].

الطبقة المهيمنة

وفقًا لجرامشي لا يمكن لطبقة الهيمنة أن تدخل في حالة سكون. فإذا ما تهاوت إلى السكون والجمود، فاعلم أنها تواجه خطر الزوال، ففي هذه الحالة يمكن أن تنحيها وتتخطاها طبقة أخرى مضادة، وهو الأمر الذي يعني نهايتها. فالطبقة المهيمنة، إن

أرادت استمرارية الهيمنة، فعليها أن تحافظ على ديناميكية نشطة وفعالة. ويرتبط بقاؤها بمدى قدرتها على التوسع واكتساب قوى وعناصر جديدة في المجتمع. وهذا هو ما كان عليه الحال في إسرائيل. إن أحد أهم أسباب نجاح الهيمنة هو مقدرة بن جوريون على اكتساب المجموعات الفعالة في البلاد لنظامة الهيمني. ولتعريف القارئة والقارئ بعناصر الهيمنة الإسرائيلية، رأينا الاقتراب من القوى التي شاركت بن جوريون في نظام الهيمنة، من هم؟ وكيف لنا أن نحصرهم في مجموعة واحدة؟ وهل يمكن حصرهم في مجموعة واحدة؟ للاجابة عن هذه التساؤلات، رأينا أن نقترب أكثر من المشهد الصهيوني، لنقدم للقارئ العربي، المصطلحات التي استخدمت في السياق الإسرائيلي لتوصيف أصحاب الهيمنة الصهيونية.

مركزية طبقة الهيمنة في إسرائيل كانت من نصيب الرواد من الخالوتسيم. فقد كان الخالوتسيم روادًا علمانيين اتخذوا من العمل دينًا لهم. كما كانوا صهاينة آمنوا بقدرتهم على خلق مجتمع يهودي جديد في إسرائيل. و لم يكن الخالوتسيم، الذين شكلوا نواة الهيمنة في إسرائيل، معزولين في الدولة، وإنما كانوا دائمًا في حراك لكسب قوى جديدة تتكيف بصورة أو بأخرى مع الصهيونية. ولإمكان إبراز كل القوى في مجموعة الهيمنة منذ سيطرة الخالوتسيم حتى يومنا هذا، أثرى أستاذ العلوم الاجتماعية الإسرائيلية باروخ كيمرلينج العلوم الاجتماعية الإسرائيلية بمصطلح اجتماعي جديد، فهو تحدث عن (الأحوتسليم)[٢٠٩]. المصطلح عبري ويتكون من الحروف الأولى لصفات من شارك في الهيمنة: (أشكنازيم) أي «يهود أوروبيون»، و(حيلونيم) أي «علمانيون»، و(فاتيقيم) أي «المستوطنون القدماء»، و(زوتسياليستم) أي «اشتراكيون» و(ليئوميم) أي «قوميون». فإذا ما تأملنا هذه المفاهيم بصورة أكثر دقة، لوجدنا أن حاملي لواء الهيمنة كانوا من الأشكناز، إلا أن ذلك لا يستبعد وجود صفوة من اليهود السفارديم أيضًا الذين تبنوا النظام الهيمني الصهيوني وتكيفوا معه. فنجد على سبيل المثال أن المفكر السفارديمي ميرون بنفنيستي يضع نفسه على جانب الأحوتسليم حينما يكتب:

نحن ننتمي لنخبة الأشكنازية القديمة، على الرغم من أنني سفارديمي. هؤلاء الأفراد الجدد جاءوا وأصبحوا الأغلبية، وبدأوا في سرقة ما كان لنا. يمكنك التعامل مع ذلك إن كنت تعيش في فقاعة، وأنا أعيش في فقاعة منذ عام ١٩٧٧، منذ «الاضطراب» الذي نقلنا من «نحن المختارون» و«نحن أحضرنا» و«نحن فعلنا» ونحن، ونحن، ونحن[٢١٠].

لقد استغل بنفنيستي كل فرصة ممكنة لمطابقة نفسه مع نظام الأحوتسليم. ومن المثير للاهتمام نظرته عام ٢٠٠١ لليهود المهاجرين في خمسينيات وستينيات القرن الماضي من المجتمعات العربية لإسرائيل على أنهم لا يزالون حديثي العهد. بنفنيستي كعضو في أسرة تندرج ضمن فئة السفاردي التاهور، أي تلك الفئة من يهود فلسطين من ذوي الأصول السفارديمية المباشرة، استغل نشأته لتعريف نفسه على أنه جزء من النظام الأشكنازي وأن ينأى بنفسه في ذات الوقت عن هؤلاء ذوي النشأة في المجتمعات العربية الإسلامية[٢١١].

أما فيما يتعلق بالمصطلحات العلمانية في الخطاب الصهيوني فهو أمر يجب التعامل معه بحذر. الشاعرة الإسرائيلية داليا رافيكوفيتس (١٩٣٦–٢٠٠٥)؛ أحد أصوات إسرائيل العلمانية الشهيرة، تنكر وجود ثقافة علمانية في إسرائيل الصهيونية.

يجب أن أقول إنني لم أجد بعد في البلاد ما يمكن أن يطلق عليه المسمى «ثقافة علمانية متقدمة». كل ما رأيته هو بعض المحاولات المثيرة للشفقة لخلق مثل هذه الثقافة بين عشية وضحاها من جانب هذا الجزء من الأشخاص الذين يسخرون من فكرة خلق العالم في ستة أيام. أنا لم أجد في ثقافة إسرائيل العلمانية أي نص أو دليل يوضح كيفية مصاحبة عروس وعريسها، أو حتى كيفية مواساة مشيعي الموتى طبقًا للنصوص التوراتية، لذا فثقافتنا العلمانية تعد ثقافة اللا شيء. أنا لا أهتم بالوصايا العشر، وأنا لست متدينة، ولكن في الواقع ليس عندي في هذا البلد أي بديل علماني[٢١٢].

إن معضلة العلمنة في الخطاب الصهيوني تقع وفقًا لـكيمرلينج في الأيديولوجية الصهيونية نفسها[٢١٣]. فالعلمانيون يرفعون من شأن القيم الفردية والتحقيق الفردي للذات، في حين يؤكد الخطاب الصهيوني على أن تصرفات الأفراد هي لخدمة المجتمع؛ لأنه من خلال المجتمع فقط يتمكن الفرد من تطوير حياته. فالصهيونية السياسية لا تُعنى بتحقيق الذات الفردية، ولكنها تسعى لتحقيق الذات الجماعية[٢١٤]. لذا فقد اعتبرت العلمانية في الخطاب الصهيوني على أنها «انحطاط» أو مذهب اللذة الهدام[٢١٥]. ولكن ذلك لا يعني أن الحركة الصهيونية كانت حركة ضد العلمانية أو حركة دينية، فهي تفسر نفسها على أنها حركة علمانية. فاليهودي العلماني كان وفقًا للخطاب الصهيوني ذلك اليهودي الذي قد يراعي بعض القواعد الدينية، ولكن ليس كلها. فلا يوجد في إسرائيل الصهيونية علمانية فردية، بداية منذ نهاية هيمنة الأحوتسليم تكونت ثقافة علمانية فردية موجهة لم تعد تهدف إلى إعلاء القيم اليهودية والإسرائيلية الجماعية، وإنما تجسيد القيم الكونية والإنسانية.

وفي داخل مجموعة هيمنة الأحوتسليم كانت هناك مجموعة أخرى، تلك المسماة بالمستوطنين القدماء. وقد استخدم الخطاب الصهيوني المصطلح في المقام الأول لوصف العلاقات بين موجات الهجرة المختلفة. لذا فيشار إلى مهاجري موجة الهجرة الأولى على أنهم «قدامى» حينما يقارنون بمهاجري موجة الهجرة الثانية، الذين يعتبرون في هذه الحالة مهاجرين جددًا. وكذلك يعد سكان اليشوف أيضًا «قدامى» عند مقارنتهم بمهاجري الاتحاد السوفيتي السابق.

يستخدم كيمرلينج مصطلح قدامى بمفهوم آخر. وفقًا له يعتبر القدامى هم الرواد، وعليه فالأحوتسليم هم وأبناؤهم من بعدهم هم الذين يحملون في طياتهم روح رواد الحركة الصهيونية.

أما مصطلح (الزوتسيالستم) فهو يرمز لهؤلاء الإسرائيليين الذين يتبعون الصهيونية الاشتراكية وانضموا لسنوات طويلة إلى حزب الماباي ثم لاحقًا لحزب العمال. وكانوا يمثلون القطب المضاد للإصلاحيين داخل الحركة الصهيونية «انظر الفقرة التالية»، الذين كانوا بمثابة المعارضين لنظام الهيمنة. ومع ذلك فقد مصطلح (الزوتسيالستم) بريقه وحل محله بصورة تدريجية مصطلح «اليسار»، خاصة بعد حرب عام ١٩٦٧. إلا أن ذلك لا يعني أننا لن نجد ليبراليين وسياسيين من الاتجاه اليميني – مثل تومي لابيد (١٩٣١–٢٠٠٨) رئيس حزب (شينوي)، وابنه يائير لابيد رئيس حزب (ياش عتيد) أي «يوجد مستقبل» – يسوقون لهذا الاتجاه، كنوع من النوستالجيا للصهيونية السياسية لجيل الرواد الأوائل.

وأخيرًا، فنحن حينما نتحدث في دراستنا هذه عن طبقة الهيمنة في إسرائيل، إنما نتحدث عن الأحوتسليم فإذا ما تحدثنا في هذه الدراسة عن الأحوتسليم، إنما نتحدث عن رجال ونساء أشكناز اليهودية، علمانيي التوجه، قوميي الأيديولوجية.

المثقفون «الآخرون»

في نهاية خمسينيات القرن العشرين احتفى مثقفو نظام الهيمنة ببن جوريون. وأصبحت صفات بن جوريون «كالرجل العظيم»، و«المخلص»، و«المنقذ» جزءًا من الخطاب الثقافي في إسرائيل. وتعكس رسالة من عام ١٩٥٧ هذا النبرة الحماسية لمثقفي إسرائيل، خاصة من الكتاب. في هذه الرسالة يكتب إليعازر سمولي لبن جوريون ما نصه:

نحن نصلي من أجل خيرك ونحن فخورون بك. ونحن ننظر إليك على أنك رمز للخلاص والاستقلال ونزين بيوتنا ومدارسنا بصورك، نصورك على أنك حامل راية التحرر والاستقلال. نحن نسرد لأطفالنا قصصًا عنك، ونظهرك على أنك مثال للتحمس، وللعدالة، وللإنصاف، وللتضحية بالنفس، وللصدق وللإيمان[٢١٦].

هذا الخطاب يعكس صوت مثقفي نظام الهيمنة في البلاد، إلا أن ذلك لا يجب أن يعطينا انطباعًا بأن كل المثقفين كانوا جزءًا من نظام الهيمنة. مثلما أوجد بن جوريون وزملاؤه مجموعة مثقفين خاصة بهم، فقد أدى سعيهم للهيمنة إلى تأسيس مجموعة مثقفة معارضة، قاومت لسنوات عديدة الهيمنة الفكرية. وكان مركز المعارضة هذا يتمحور حول الفيلسوف اليهودي مارتين بوبر (١٨٧٨–١٩٦٥).

مارتين بوبر كان صهيونيًّا، ولكنه صهيوني ثقافي، وهو تعريف يحتاج لإيضاح في سياقنا العربي: البداية كانت في ألمانيا؛ حيث كان ينتمي بوبر في شبابه إلى المجموعة المقربة من تيودور هرتزل، مؤسس الصهيونية السياسية. بالنسبة لهرتزل كان بوبر رجلًا موهوبًا مميزًا، لذا اختاره هرتزل ليكون رئيس تحرير الجريدة الأسبوعية التي أسسها، والتي كانت تسمى «العالم». «لقد كانت جريدة العالم جريدة مميزة. لقد قرأت العدد السابق، كما قرأت هذا العدد أيضًا بتلذذ وفخر. إني أرى النشء هنا»[٢١٧]، هذا ما كتبه هرتزل لصديقه بوبر في خطاب بعد صدور العدد الأول بتحرير بوبر في سبتمبر ١٩٠١. إلا أن هذه الصداقة لم تدم طويلًا؛ لأنه بظهور رواية «البلد القديم الجديد» لهرتزل، والتي قدم فيها تصوره عن مجتمع جديد لليهود في فلسطين، اندلع جدال عنيف في ربيع ١٩٠٣، اتخذ فيه بوبر جانب معارضي هرتزل، الذين كان من بينهم أيضًا آحاد هاعام.

أظهر الباحث الإسرائيلي يورام حازوني كيف تحولت الصداقة بين مؤسس الصهيونية تيودور هرتزل والشاب الصغير مارتن بوبر من صداقة إلى عداء؛ حيث قام هرتزل بوصف بوبر على أنه «الأخ الذي تحول إلى عدو» و«بالنسبة لحركتنا فهو قد انتهى!»[٢١٨]. وبدأت حالة من المعارضة بين بوبر وقيادة الصهيونية السياسية، وقد استمرت حالة المعارضة تلك حتى وفاة بوبر. ولا يجب أن توحي هذه الخصومة كما لو كان بوبر قد أصبح معاديًا للصهيونية. بل امتدت هذه الخصومة بين بوبر والصهيونية السياسية لتشمل فهم الصهيونية وكيفية تحقيقها. فاعتقد بوبر أن الصهيونية ما هي إلا حب صهيون، ولكنه

لم يعتبرها بأية حال من الأحوال بمثابة حركة يهودية قومية. فبالنسبة لبوبر كان يجب على اليهود أن يذهبوا إلى فلسطين ليس لتكوين قومية يهودية، وإنما لتحقيق حياة يهودية هناك. فإذا ما عاد اليهود مجددًا إلى الشرق كصهاينة بالمفهوم القومي، فسوف ينظر إليهم في هذه الحالة على أنهم ممثلو الاستعمار والإمبريالية. لذا فقد اختار بوبر التوجه لفلسطين من أجل مواجهة القومية اليهودية للصهيونية السياسية والإعلان عن صهيونيته، أي تحقيق الحياة اليهودية. هذا التحقيق للحياة اليهودية لا يمكن أن يكون من وجهة نظر بوبر على حساب السكان الفلسطينيين بالبلاد. لذا فقد أيد الحل ثنائي القومية.

وانطلاقًا من هذا المفهوم هاجر بوبر إلى فلسطين وأصبح خصمًا لبن جوريون نفسه. وقد وصل بوبر إلى فلسطين في وقت اعتبرت فيه الجامعة العبرية نفسها معقلًا لمعارضي فكرة تحقيق الدولة اليهودية. وكان الرأي السائد هناك يؤيد فكرة تأسيس دولة ثنائية القومية من اليهود والعرب. وكان مُبعث ومروج فكرة قيام دولة ثنائية القومية هو الحاخام الإصلاحي يهودا لايب ماجنيس (١٨٧٧- ١٩٤٨)؛ المهاجر من نيويورك والمعروف بعلاقاته مع الدوائر اليهودية المعادية للصهيونية في نيويورك، والذي أسس الجامعة العبرية ومن ثم أصبح أول رئيس لها. ماجنيس، الذي نشأ في سان فرانسيسكو وانتقل بعد ذلك إلى نيويورك، كانت لديه علاقات قوية مع اليهود المهاجرين من الولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا. وكواحد من دعاة السلام، سعى ماجنيس من خلال علاقاته في لندن والولايات المتحدة للحيلولة دون نشوب صراع عسكري في فلسطين بين اليهود والعرب. وقد كان متأكدًا أن قيام دولة يهودية دون الاتفاق مع العرب يعني قيام حرب مؤكدة.

وفقًا لماجنيس لم يكن الكتاب المقدس في شكله التوراتي هو الحل كما كان يعتقد بن جوريون[٢١٩]، وإنما الجلوس على طاولة مفاوضات مع العرب، من أجل إنشاء «سويسرا» أخرى لليهود والعرب ببلاد الشام، تتعايش فيها شعوب ومعتقدات مختلفة

بجانب بعضها بصورة سلمية. لذا فقد وصف محاولات تأسيس دولة يهودية في فلسطين على أنها مشروع يفتقد للشرعية «حينما أفكر أن فلسطين قد تم غزوها بقوة السلاح، وأنه تم تهويدها بمؤتمر السلام الغاشم (فرساي)، أتذكر الوصف اليهودي الشهير: «حمل بي وولدت في قذارة»[٢٢٠]. على الرغم من الاختلافات في الرأي، فقد نجح ماجنيس، ذلك البروفيسور الناطق باللغة الألمانية في تكوين ما يشبه الصالون الثقافي حوله، كان هدفه تأسيس دولة ثنائية القومية. وكان ينتمي لهذه الدائرة هوجو برجمان (١٨٨٣-١٩٧٥)، وأرنست سيمون (١٨٩٩- ١٩٨٨)، وشلومو جواتين (١٩٠٠- ١٩٨٥)، وشمويل سامبورسكي (١٩٠٠- ١٩٩٠)، وجرشوم شولم (١٨٩٧- ١٩٨٢)، وهانز كون (١٨٩١- ١٩٧١)، وهنريتا ستسولد (١٨٦٠- ١٩٤٥)، وكورت بلومنفيلد (١٨٨٤- ١٩٦٣)، وروبرت فيلتش (١٨٩١-١٩٨٢)، وبرتهولد فايفل (١٨٧٥- ١٩٣٧)، وسلمان شوكين (١٨٧٧- ١٩٥٩).

هذه الأسماء شكلت المجموعة الأساسية لبريت شالوم، أي رابطة السلام، التي أسسها آرتور روبين (١٨٧٦-١٩٤٣)، والتي أيدت حل القومية الثنائية في فلسطين[٢٢١]. وكان واضحًا أن فكرة الحل ثنائي القومية لم تتوافق مع استراتيجيات بن جوريون، الذي كان يهدف إلى تأسيس دولة يهودية خالصة. لذا فقد نظر بن جوريون وزملاؤه إلى رابطة السلام على أنها خطر داخلي يتهدد المشروع الصهيوني. برل كاتسنلسون (١٨٨٧-١٩٤٤) أحد الأيديولوجيين البارزين في حركة العمل الصهيونية أطلق عليهم اسم «المجتثون»[٢٢٢]، الذين يخفون دولة عربية خلف القومية الثنائية التي ينادون بها. بالإضافة لذلك فقد أسس كاتسنلسون[٢٢٣] جريدة دافار ومنع أعضاء الرابطة من الكتابة فيها[٢٢٤]. بوبر، الذي وصل عام ١٩٣٨ إلى فلسطين، انضم إلى مثقفي الرابطة وأصبح مدافعًا عن الحل ثنائي القومية. وكان بوبر قد وصل إلى فلسطين، في الوقت الذي اشتد فيه الجدال بين بن جوريون والرواد من جهة وحركة رابطة السلام من جهة أخرى. وقد

أسس بوبر مع ماجنيس حركة فكرية (ايحود) أي «الاتحاد»؛ من أجل القومية الثنائية ومضادة للدولة اليهودية[٢٢٥]. لقد رأى بن جوريون وزملاؤه أن رابطة السلام ومعها رابطة الاتحاد عبارة عن مؤسسات، يمكن أن تعرقل وتهدد جهودهم المبذولة على الصعيد الدولي من أجل إعلان قيام الدولة اليهودية[٢٢٦]. وقد أدرك بن جوريون أن مستقبل الدولة اليهودية يعتمد على دعم السياسيين في الخارج، خاصة في الولايات المتحدة وليس على المثقفين في فلسطين. وقد كان على الحق في هذا الاعتقاد؛ إذ اعترف بوبر بدولة إسرائيل حينما أعلن بن جوريون عن قيامها:

شكل المجتمع اليهودي – الذي انبثق عن الحرب – لدولة إسرائيل قبلت به وارتضيته على أنه دولتي. ولا يوجد أي شيء مشترك بيني وبين هؤلاء الذين يتصورون، أنه بإمكانهم التشكيك في الكيان اليهودي المستقل. إن تكليف الخدمة الروحية يجب منذ هذه اللحظة أن يتحقق في الدولة نفسها وفي الفرد[٢٢٧].

لقد اعترف بوبر بالدولة الإسرائيلية على أنها أمر واقع، وتخلى – شأنه في ذلك شأن ماجنيس[٢٢٨]– عن معارضتهم قيام الدولة الإسرائيلية. وبدلًا من ذلك تحول كلٌّ منهما لرمز لمثقفي الجامعة العبرية التي قاومت نظام هيمنة بن جوريون بشراسة[٢٢٩]. ورأوا في الجهود المبذولة من بن جوريون – في جعل إسرائيل نموذجًا لأمة يتم تعليمها وتربيتها – بعض النزعات الشمولية الفاشية[٢٣٠]. وتركزت الانتقادات التي وجهت لحكم بن جوريون على محورين أساسيين؛ حالة الحرب المستمرة مع دول الجوار واستغلال الدين للأغراض السياسية وما ارتبط به من استراتيجية بن جوريون في تربية وتعليم الشعب الإسرائيلي بواسطة الدولة. في الدائرة المحيطة ببوبر، كان ينظر لبن جوريون على أنه رجل حرب وعنف. وبالنسبة لبوبر لم يفهم بن جوريون ورفاقه سوى لغة العنف، ومن هذا المنطلق تعامل بن جوريون وزملاؤه في الصراع مع الفلسطينيين والدول العربية المجاورة.

لم تتوقف علاقة بوبر وبن جوريون عند مرحلة النقد والنقد المعاكس، بل وصلت إلى حالة من العداء بين الفيلسوف القادم من ألمانيا وبن جوريون ورفاقه، ففي زيارته للولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٥٨ ألقى بوبر كلمة أمام أصدقائه الأمريكان من أعضاء ايحود بمناسبة الاحتفال بعيد ميلاده الثمانين وفي ذات الوقت الذكرى العاشرة لوفاة صديقه ماجنيس[٢٣١].

بوبر في كلمته التي نشرت في الجويش نيوز ليتر، شبه رئيس الوزراء الإسرائيلي ورفاقة من الرواد بهتلر والنازيين[٢٣٢]:

لقد آثر معظم اليهود أن يتعلموا من هتلر بدلًا منا (أي هو وماجنيس). لقد أظهر لهم هتلر أن التاريخ لا يصنعه الفكر وأهله، إنما القوة، فإذا ما كان الأشخاص لديهم القوة بدرجة كافية، فيمكنهم أن يقتلوا بقسوة ملايين الأشخاص بالقدر الذي يريدون[٢٣٧].

أما انتقاد بوبر الثاني لنظام الهيمنة فجاء كرد فعل على الدور التربوي والتعليمي للدولة وما ترتب على ذلك من استغلال بعض القصص المحددة من الكتاب المقدس. اهتمام بن جوريون باعتبار الكتاب المقدس بمثابة الكتاب التربوي والتعليمي للشباب لم يزعج في حد ذاته بوبر؛ لأن بوبر نفسه قد اهتم كثيرًا بدراسة الكتاب المقدس وأهميته عند الشعب اليهودي. لقد اعتبر بوبر نفسه مربيًا ومعلمًا للشعب[٢٣٤]، وأعطى الكتاب المقدس دورًا هامًّا في تربية وتعليم الشعب اليهودي. ولكن مع ذلك، فقد كان بوبر ضد أيديولوجية التربية والتعليم التي يتم بمقتضاها انتقاء قصص معينة من الكتاب المقدس بسبب محتواها التاريخي لخدمة الأهداف العسكرية للدولة وتوسعها على حساب الشعب الفلسطيني، ومن ثم نشر بعض الأفكار التي فحواها أن الشعب اليهودي إنما يقوم بهذه العمليات العسكرية تجسيدًا للكيان التوراتي كما كان عليه الحال في زمن

الملك داوود ويشوع. نقد الارتباط التوظيفي بين أحداث الأمس واليوم كان هو مركز خلاف بوبر وغيره من مثقفي الجامعة العبرية مع رئيس وزرائهم بن جوريون. هذا النقد الموجهة لبن جوريون داخل دائرة بوبر تعكسه المراسلات بين بوبر وصديقه ناتان خوفشي. فقد كتب خوفشي لبوبر رسالة يعرب فيها عن امتعاضه من تعارض في النص التوراتي، بين نصوص تحث على القتال ونصوص أخرى تحث على السلام، وأن هذا التعارض يجعله يتشكك في النص التوراتي. وساق خوفشي أحد الأمثلة من التوراة التي تحث على القتال، ثم استطرد متهكمًا على بن جوريون[٢٣٥]: «هذه النصوص الداعية للحرب في التوراة تشجع بن جوريون وأمثاله. فيتشدقون بالحاجة إلى السلام، غير أنهم وفي واقع الأمر لا يفهمون غير لغة السيف»[٢٣٦]. تلك الرسالة التي أرسلها خوفشي لبوبر لم يكن الغرض منها في المقام الأول معرفة آراء بوبر عن تلك النصوص وكيفية التعاطي معها، ولكن كان الهدف منها هو إعلان نوع من التضامن معه؛ لأن بوبر قد انتقد قبل ذلك وبصورة حادة استغلال بن جوريون الدين في مسألة التربية والتعليم. وقد صرح بوبر في إحدى الخطب التي ألقاها في القدس عام ١٩٥٧[٢٣٧]:

لا ينطق بن جوريون إلا كذبًا، فخلف كل شيء قاله تكمن – كما يبدو لي – الإرادة لعمل سياسي ما. وهو واحد من هذا النمط من العلمانيين الذين يزرعون الأفكار والرؤى بقدر من المثابرة؛ بحيث يحجب الفرد عن سماع صوت الرب الحي. هذه العلمنة أخذت شكل «التسييس» المبالغ فيه. هذا «التسييس» للحياة يمتد لكل حياة. وتنحدر الروح بكل الأفكار والرؤى وتتحول إلى دور سياسي. هذه الظاهرة المسيطرة في العالم بأسره في الوقت الراهن لها جذور تاريخية شديدة القدم. بل إن بعض ملوك إسرائيل كان يعتقد أنهم قد لجأوا إلى استغلال بعض الأنبياء المشكوك في نبوتهم، واستخدام هذه النبوة المشكوك فيها لخدمة أغراض سياسية بحتة[٢٣٨].

و لم يكن بوبر بمفرده في انتقاده لبن جوريون[٢٣٩]. فقد أصبح مصدر إلهام لغيره من مثقفي الجامعة العبرية في نهجهم الناقد لنظام هيمنة بن جوريون ورفاقه. وينتمي لذلك على سبيل المثال كتاب يعقوب تالمون (١٩١٦-١٩٨٠) حول «أصول الديمقراطية الشمولية»[٢٤٠]. ويفسر هاتسوني أفكار تالمون المتعلقة بالديمقراطية الشمولية بالارتباط بالوضع الذي نشأت به في إسرائيل، وتوصل في النهاية إلى خلاصة مفاداها أن «الدولة اليهودية لم تكن بكل تأكيد «ديمقراطية ليبرالية»، وهي لا يمكن إلا أن تكون الشكل الذي قامت عليه»[٢٤١]. ويعضد هذا الاستنتاج رد فعل بن جوريون نفسه. لقد عرف بن جوريون مؤلف تالمون، وفهمه واستوعبه بالسياق اليهودي. إلا أن تشبيهات تالمون حول الديمقراطية واستغلال الدين والشمولية هي ما أثار بن جوريون وأقلقه. فقد رأى في هذا السياق ارتباطًا بين ما كتبه تالمون والنقد الموجه لفكره الحماسي حول أهمية دور التوراة في الحياة السياسية في إسرائيل. «إن مخاوف البروفيسور تالمون وطلابه أو أصدقائه من أن يقود الإيمان التوراتي إلى الاستبداد والديكتاتورية هي نتيجة للفهم الخاطئ والمغلوط للتاريخ»[٢٤٢].

أساتذة مثل بوبر، ولايبوفيتش، وبرجمان، وسيمون، وكوبنر، وروتنشترايش، وتالمون هم أبرز أصوات الجامعة العبرية الذين عارضوا آراء وكذلك نظام الهيمنة الخاص بن جوريون ورفاقه. فطلب منهم بن جوريون أن يهتموا بصورة أفضل بالمجالات العلمية، بدلًا من الاهتمام بنظامه السياسي. وقد ظهرت تلك الاختلافات في الآراء بصورة واضحة في إحدى المناقشات بين بن جوريون وأستاذ العلوم السياسية بالجامعة العبرية بنجامين أسكين. لقد أقحم أسكين نفسه في الجدال الدائر حول نظام الانتخاب في إسرائيل وكان له رأي مخالف لرأي بن جوريون. وقد أدى ذلك إلى تبادل المراسلات بين الاثنين. وقد نوه بن جوريون بحق أستاذ العلوم السياسية أن يهتم بالسياسية؛ نظرًا لخلفيته العلمية، بل لقد درس هو نفسه العلوم السياسية كطالب بكلية الحقوق، إلا أنه

يتشكك في وجود العلوم السياسية كعلم قائم بذاته، لذا فهو لا يصنف نفسه على أنه عالم سياسي[٢٤٣]. وفي النهاية طلب بن جوريون من أسكين عدم التدخل في السياسة: «أنا أنحني أمام العلماء وأوقر العلم باعتباره أحد مكاسبنا القومية الفعلية، ولكن أمور الدولة يجب أن تترك لرجال الدولة وممثلي الشعب»[٢٤٤]. لقد كان بن جوريون مهتمًّا بتجنب المواجهة العلنية مع خصومه من الجامعة العبرية. وكان شغله الشاغل هو الاهتمام بطرق الحفاظ على ديناميكية نظام الهيمنة، وهذا لا يمكن تحقيقه، وفقًا لجرامشي، إلا من خلال تعبئة وتجنيد مجموعات مجتمعية جديدة. إلا أن تلك التعبئة لم تنجح في الجامعة العبرية إلا جزئيًا فقط. وبعد وفاة ماجنس مباشرة تدخلت الدولة في شئون الجامعة، بل وحددت أيضًا رئيس الجامعة؛ بحيث بدا الأمر كما لو كانت الجامعة قد أصبحت جزءًا من نظام الهيمنة[٢٤٥]، ولكن دائمًا كانت توجد مجموعة من المثقفين الذين انشقوا عن نظام الهيمنة. وهذه الدائرة هي التي شكلت الروح النقدية لإسرائيل حتى اليوم[٢٤٦].

لقد كان نظام الهيمنة في وضع يسمح لبن جوريون باكتساب «إجماع مثقفيه». ونقصد بذلك هؤلاء المثقفين الذين كانوا يشعرون بارتباطهم بالنظام السياسي بإسرائيل وكان على أتم استعداد لتقديم الدعم له ومناصرته[٢٤٧]. وبصورة موازية «لإجماع المثقفين» كان هناك أيضًا صوت المثقفين الناقدين، الذي كان وطنهم هو الجامعة العبرية بخمسينيات القرن العشرين[٢٤٨]. لم يكن لهؤلاء المثقفين الناقدين دور سياسي يذكر على نظام الهيمنة في عهد بن جوريون، ولكن تأثيرهم الفكري ما زال موجودًا في إسرائيل حتى يومنا هذا[٢٤٩].

الخصم السياسي

بجانب بعض مجموعات التدينيين من الحاريديم غير الهامة؛ مثل ناطوري كارتا شكل «الإصلاحيون» الخصوم الرئيسيين لنظام الهيمنة. ولقد كان لفالديمير جابوتينسكي (١٨٨٠– ١٩٤٠) دور هام وبارز، فقد كان جابوتينسكي الذي نشأ في أوديسا صحفيًّا موهوبًا ومتحدثًا بارعًا له كاريزما اجتذبت الجموع إليه. ويتضح موقفه العدائي من بن جوريون والرواد من الخالوتسيم، من إصراره الدءوب على التكوين الفوري لدولة يهودية تتمكن من الاعتماد على قوة يهودية عسكرية مسلحة. لقد رأى بن جوريون ورفقاؤه في حركة العمال ضرورة إنشاء دولة يهودية على أنه الهدف النهائي الذي يجب أن يكونوا مستعدين له على المدى الطويل. كما كان بن جوريون مقتنعًا أن القاعدة الاقتصادية والبيئة التحتية الاجتماعية الاقتصادية تمثل الشرط الضروري لقيام الدولة. على العكس من ذلك نجد الإصلاحيين، وخاصة جابوتينسكي، فلم تكن للدولة اليهودية لهم هذه الأهمية الأساسية؛ بحيث لم يتقبلوا فكرة أن يتم الاعتماد على مناورات تكتيكية معقدة. لقد تضمنت هذه الصيغة الظاهرة لهدف الإصلاحيين تناقضات داخلية بين المثالية والواقع الفعلي آنذاك[٢٥٠]. لأن جابوتينسكي الذي كان يطالب بفيلق يهودي وتكوين قوة عسكرية يهودية عظيمة في الشرق الأوسط، وانتقد العمال الصهاينة لتعاونهم التكتيكي المشترك مع البريطانيين، لم يعطِ أي حلول بديلة لتحقيقٍ الدولة اليهودية. وخطا في كتاباته خطوة أبعد من العمال الصهاينة الذين سلكوا مسلكًا عمليًّا في تعاونهم مع البريطانيين. في الوقت الذي اعتبر بن جوريون ورفاقه أن بريطانيا العظمى هي الوسيلة للوصول للهدف، ورفضوا التصور بأن الصهيونية هي عبارة عن حركة استعمارية، فسر جابوتينسكي الصهيونية على أنها حركة استعمارية، على أنها «نبتة» أوروبية في الشرق الأوسط[٢٥١]. ودلل على ذلك بأن المصالح البريطانية والصهيونية في الشرق الوسط كانت متطابقة ومتماثلة، ونظروا إلى التعاون مع البريطانيين على أنه الوسيلة التي تتمكن الصهيونية من خلالها من إثبات أهميتها بالنسبة للغرب:

من الخطأ الاعتقاد أن إنجلترا تسدي لنا معروفًا بدون أن يعود ذلك عليها بأي نفع. فبمساعدتنا استفادت إنجلترا كثيرًا وسوف تستفيد في المستقبل بصورة أكبر. فمن بين كل البلاد التي استعمرتها إحدى القوى الأوروبية توجد دولة واحدة فقط تطورت بإيقاع سريع... وهي فلسطين. هناك قوى عظمى في شرق وغرب أوروبا تغبط هذا التعاون المشترك بين إنجلترا والصهاينة. لذا فالرأي العام الإنجليزي وكذلك الحكومة الإنجليزية يفهمون ذلك جيدًا، على الرغم من المحاولات الدبلوماسية إنكار ذلك. بالإضافة لذلك فقد شيد اليهود في البحر المتوسط – ممر إنجلترا للشرق، والذي يتحد على سواحله الشرقية والجنوبية الأخطار المعادية لأوروبا – الدعامة الأساسية الثابتة التي تنتمي الآن أخلاقيًّا لأوروبا وسوف تنتمي دائمًا لها[٢٥٢].

لقد استهان جابوتينسكي وتلاميذه بتلك العلاقة مع إنجلترا، خاصة مناحيم بيجن، الذي تولى قيادة الصهاينة الإصلاحيين بعد وفاة جابوتينسكي. لقد نادى بيجن عام ١٩٤٤ بالتصدي للبريطانيين وشارك في أعمال إرهابية ضد المؤسسات البريطانية في البلاد.

وجانب آخر اختلف فيه الصهاينة الإصلاحيون عن العمال الصهاينة كان موقفهم من استيطان فلسطين. لفترة طويلة كان الخطاب العلمي يتعامل مع العمال الصهاينة على أنهم «أقلية» بمعنى أنهم كانوا على استعداد لعقد تسويات على الأرض مع العرب، في حين أن الإصلاحيين كانوا يعتبرون الأغلبية، الذين كانوا يسعون إلى التوطن في كل أنحاء فلسطين تحت شعار «كل شيء أو لا شيء». وقد أظهر المؤرخ الإسرائيلي آفي شلايم أن هذا الاختلاف كان مجرد اختلاف طبيعة تكتيكية[٢٥٣]. في الوقت الذي اعتمد فيه الإصلاحيون سياسة «كل شيء أو لا شيء»، شعار العمال الصهاينة «كل شيء في وقته». وقد عبر بن جوريون عن هذه السياسة بوضوح «أنا متأكد... أننا سوف نتمكن من الاستيطان في جميع أنحاء البلاد، سواء من خلال الاتفاق والتفاهم المشترك مع جيراننا

العرب أو بطرق أخرى. فلتشيدوا دولة يهودية فورًا، حتى إن لم تشمل كل البلاد. فالباقي سوف يأتي مع الوقت. ولا بد أن يأتي»[٢٥٤].

لقد هاجم جابوتينسكي في ثلاثينيات القرن العشرين سعي الأحزاب العمالية للهيمنة في اليشوف من خلال بناء البنية التحتية التعاونية الزراعية والصناعية للبلاد. وقد دافع عن فكرته المتعلقة بإيجاد بديل لهيمنة بن جوريون ورفاقه من الرواد، من خلال طرحه لفكرته المتعلقة بالتحكيم الملزم. بالنسبة لجابوتينسكي لم يعني هذا التحكيم مجرد محاولة تخطي الصراع والخلاف الطبقي فقط وتخفيفه قدر المستطاع، وإنما يجب عليها أن تتولى كافة الأنشطة النقابية نيابة عن التحكم الحكومي الذي يسبب الإضرابات بين أنشطة الطبقة العمالية عبر هذه السياسة المتكاملة:

لا يمكن حل هذه المشكلة عن طريق الاتفاق بين مجموعتين اقتصاديتين منفصلين، وإنما على أساس المصالح القومية العليا، والتي لا يمكن أن تحددها سوى الحكومة الصهيونية الموحدة. ولا يوجد هناك مجال للشك أنه يجب أن تشارك كافة المجموعات في هذا التحكيم الحكومي؛ حيث يحدد الحاكم ويختار أيًّا من تلك المجموعات لا يمكن أن ينتمي إليهم. فهو دائمًا ما يمثل المصالح القومية[٢٥٥].

وكان بديل جابوتينسكي عن هيمنة الحركة الاشتراكية، في الوقت الذي ظهرت فيه بفلسطين، لم يكن نظامًا ليبراليًّا اقتصاديًّا، وإنما نظام تدرج للوظائف تسيطر عليه الدولة.

بصفة عامة لم تطبق أفكار جابوتينسكي في اليشوف. فقد كان بن جوريون ورفاقه القوة المسيطرة، ولم يتركوا أي مجال للإصلاحيين. وكذلك الفراغ، الذي خلفه موت جابوتينسكي وعدم وجود رجل بنفس تلك الكفاءة ليملأه، عمل على عرقلة تنفيذ أو

تطوير أفكاره. كما قررت القيادة الجديدة الصراع العسكري ضد البريطانيين والعرب حتى يتمكنوا من تحقيق الدولة اليهودية.

حينما أعلن بن جوريون قيام الدولة، قرر الإصلاحيون مقاومتهم بالطريقة القانونية الشرعية. بالنسبة لبن جوريون بقي الإصلاحيون أعداء نظام الهيمنة، ومن ثم يجب استبعادهم من الحياة السياسية[٢٥٦]. ومع تأسيس الدولة وسيطرة بن جوريون ورفاقه من الرواد عليها أصبح نظام الهيمنة راسخًا. أما الإصلاحيون تحت قيادة مناحم بيجين فقد تم استبعادهم من السلطة وكونوا جبهة من السياسيين المنشقين. ولكن سرعان ما واجه نظام الهيمنة وخصومه – الذين كانوا كذلك من أصول أوروبية – تحديًا جديدًا؛ وهو وصول اليهود من الدول العربية الإسلامية. وقد أثرت طريقة مواجهتهم لهذا التحدي في إسرائيل حتى وقتنا هذا.

الهوامش

١ ديفيد بن جوريون أمام وفد الشبيبة الصهيونية الألماني، عن هدف العمل الصهيوني في يهودا والجليل، نشرت في مجلة الرائد للشبيبة الصهيونية الصادرة في برلين في المصدر الألماني التالي:
D. Ben Gurion: "In Juda und im Galil", in: *Hechaluz, Jisrael. Volk und Land, jüdische Anthologie* (Berlin, 1934): 200-204.

٢ الأصل العبري هو ישוב ولمزيد من الطلاع، يرجى الرجوع إلى:
J. Halper, *Between Redemption and Revival. The Jewish Yishuv of Jerusalem in the Nineteenth Century* (Boulder, 1991).

٣ الأصل العبري هو החלוץ، وللمزيد من الاطلاع، يرجى مراجعة:
Shmuel B. Zvi and Sh. Lashner (eds.) *Hechalutz Builders and Fighters* (New York, 1946).

٤ منذ عام ١٨٨٢ حتى تأسيس دولة إسرائيل، تتابعت خمس موجات هجرة صهيونية (Aliyot): موجة الهجرة الأولى كانت فيما بين (١٨٨٢ – ١٩٠٣)، والثانية (١٩٠٤ – ١٩١٤)، والثالثة (١٩١٩–١٩٢٣)، والرابعة (١٩٢٤ – ١٩٣١)، والخامسة (١٩٣٢–١٩٣٨).

٥ تعود بدايات المنظمة الصهيونية إلى عام ١٨٩٧؛ حيث أسسها تيودور هرتزل في إطار المؤتمر الصهيوني الأول في مدينة بازل السويسرية. وسميت في ذلك الحين (هاهيستدروت هاتسيونيت)، أي المنظمة الصهيونية وظلت تحمل هذا الاسم إلى عام ١٩٦٠؛ حيث تغير الاسم من المنظمة الصهيونية إلى منظمة الصهيونية العالمية. للمزيد حول تاريخ منظمة الصهيونية العالمية، يُرجى الرجوع إلى:
S. E. Karesh and M. Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism* (USA, 2005): 557.

٦ B. Kimmerling, *The Invention and Decline of Israeliness: State, Sociey, and the Military* (Los Angeles and London, 2001): 90f.

٧ المقصود هنا هم اليهود الذين عاشوا في فلسطين قبل بداية موجات الهجرة الصهيونية الموجهة لأسباب دينية، انظر:
I. Kolatt, “Religion, Society, and State during the Period of the National Home”, in: *Zionism and Religion* (London, 1998): 273ff.

٨ المصطلح العبري קרן היסוד. وللمزيد من المعلومات حول النشاط الاقتصادي لكيرين هايسود، راجع:
B. Kimmerling, *The Invention and Decline of Israeliness: State, Sociey, and the Military* (Los Angeles and London, 2001): 90f.

٩ المصطلح العبري ועד לאומי.

١٠ تشكل المجلس الوطني اليهودي في عام ١٩٢٠، ولم يعترف به البريطانيون إلا في عام ١٩٢٨. حول عمل المجلس الوطني، راجع:
Roza I. M. El-Eini, *Mandated Landscape: British Imperial Rule in Palestine 1929-1948* (New York, 2006): 25.

١١ وهو تعبير مجازي للمصطلح العبري עיקרים؛ وهي طبقة قريبة للطبقة البرجوازية، قد يكون المصطلح جدليًّا؛ حيث إن العيكاريم كانوا بالفعل ملاكًا للأراضي، لهم أملاكهم الخاصة إلا أنهم كانوا يعيشون في مجتمعات زراعية جماعية يغلب على تنظيمها الفكرة الاشتراكية. وعليه فقد فضلنا المصطلح العبري (عيكاريم) عن البرجواز؛ حتى لا ندخل في جدل تعريفي. للمزيد عن العيكاريم ودورهم في اليشوف اليهودي، راجع:
A. Ben-Porat, *Between Class and Nation the Formation of the Jewish Working Class in the Period before Israel’s Statehood* (New York, 1986): 50.

١٢ الأصل العبري هو מושבים.

للمزيد من الاطلاع، رجاءً العودة إلى إبراهيم العابد: الموشاف. القرى التعاونية في إسرائيل، بيروت، ١٩٦٨.

١٣ للمزيد عن أهمية روتشيلد، انظر:
A. Ben-Porat, *Between Class and Nation the Formation*: 55f.

١٤ في إطار الهجرة الثانية هاجر من ٣٥,٠٠٠ إلى ٤٠,٠٠٠ مهاجر يهودي.

١٥ وهو ما يسمى في اللغة العبرية הפועל הצעיר.

١٦ وهو ما يعرف في اللغة العبرية بـ פועלי ציון.

١٧ اعتنق بن جوردون كشاب الصهيونية الاشتراكية إلا أنه رفض الفكر الماركسي؛ لأنه من صنع المثقفين ولا يأخذ بعين الاعتبار العمل اليدوي، وكان جوردون يسخر من العمل الفكري ويشكك في أي دور إيجابي له في تحقيق الحلم اليهودي في فلسطين. كان يرى أن العمل الجسدي أو بمعنى آخر العمل اليدوي هو الطريق لتحرير اليهود وقدراتهم على فرض سيطرتهم في فلسطين. حول أيدولوجية العمل الجسدي وأهميتها في تحقيق الحلم اليهودي في فلسطين، راجع:

H. Rose, *The Life and Thought of A. D. Gordon: Pioneer, Philosopher, and Prophet of Modern Israel* (New York, 1964): 18.

١٨ ولد يوسيف شبرنيتشك في موسكو وهاجر إلى فلسطين في عام ١٩١٠. للمزيد حول دوره في الحياة السياسية لليشوف ومن بعد في الدولة العبرية، راجع:

G. Goldberg, *Ben-Gurion against the Knesset* (London, 2003): 338.

١٩ وهو ما يعرف في اللغة العبرية بـ אחדות העבודה.

٢٠ وهو ما يعرف في اللغة العبرية بـ ההסתדרות הכללית של העובדים בארץ ישראל.

٢١ وهو ما يعرف في اللغة العبرية بـ מפלגת פועלי ארץ ישראל.

٢٢ הציונים הכלליים.

٢٣ للمزيد عن haShomer Hazair، انظر:

E. Margalit, *haSchomer Hatza‘ir: me‘edat ne‘urim le Marxism mahapchani 1913-1936* [Der jungeWächter: von der Jugendorganisation zum revolutionären Marxismus 1913-1936] (Tel Aviv, 1971).

٢٤ Gorni, Y. *Schutafut veMa’avaq – Chaim Weizmann veTnu‘at haPo‘alimbeEretz Jisra’el* [Partnerschaft und Ringen: Chaim Weizman und die jüdische Arbeitsbewegung in Palästina] (Tel Aviv, 1975).

٢٥ وهو ما يعرف في اللغة العبرية بـ הציונים הרוויזיוניסטים.

٢٦ Z. Jabotinsky, *Ketuvim* [Schriften], 17 Bd. (Tel Aviv & Jerusalem, 1947).

٢٧ قارن أفكار جابوتنسكي السياسية في المرجع التالي:

Sh. Katz, L. Wolf, *A Biography of Vladimir (Ze’ev) Jabotinsky* (New York, 1996): S. 23-36.

٢٨ مصطلح عام أطلق في البداية على موجات الهجرة في الفترة من عام ١٩٤٨ إلى عام ١٩٥٣، وأصبح لاحقًا مصطلحًا عامًّا للهجرات التي تمت في الفترة بين عام ١٩٥٣ والستينيات من نفس القرن. انظر في ذلك:

Z. Zameret, *The Melting Pot in Israel: The Commission of Inquiry Concerning the Education of the Immigrant Children during the Early Years of the State* (New York, 2002): 15-18.

٢٩ الإحصاء من سنوات مختلفة:

Government Yearbook of the State of Israel, Jerusalem & Statistical Abstract of Israel.

٣٠ D. Ben Gurion, "The Call of Spirit in Israel", in: *Government Book-Year of the State of Israel* (Jerusalem, 1951-1952): 276-ff.

٣١ D. Diner, "Zeitenemblematik der Zugehörigkeit – Über die Konstruktion von Rang und Geltug im israelischen Selbstverständnis", in: *Zionistische Utopie – israelische Realität: Religion und Nation in Israel* (München, 1999): 181.

٣٢ لذا فقد أطلق عليها بن جوريون أيضًا اسم هجرة هتلر Alijot Hitler، أي الهجرة التي تسبب فيها هتلر، انظر:

Ben Gurion, D. "The Call of Spirit in Israel": 277.

٣٣ D. Diner, "Zeitenemblematik der Zugehörigkeit – Über die Konstruktion von Rang und Geltug im israelischen Selbstverständnis": 182.

٣٤ حينما يذكر في هذا العمل التوراة يفهم المؤلف ما يفهم في سياق المضمون اليهودي، أي ما ذكر في العهد القديم من وجهة النظر المسيحية، ويشار إليه في العبرية على أنه (هاتاناخ).

٣٥ Z. Zameret, "*Medina jehudit- ken; Medina klerikalit- lo, Rasche Mapai veJachasam leDat veleDatim* [Ja zum jüdischen Staat- Nein zu einem klerikalen Staat: Die Mapai- Führung und ihr Verhältnis zur Religion und zu den Religiösen]", in: *Schne 'Evre haGescher-Dat ve Datim beReschit Darka schel Jisra'el* [Auf beiden Seiten der Brücke: Religion und Staat in den frühen Jahren Israels] (Jerusalem, 2002): 205-213.

٣٦ للمزيد عن وصف حياة اليهود في الشتات على أنهم طفيليون، انظر:
Ch. N. Bialik, “Die Kraft des Hechaluz, deutscher Landesverband, *Jisrael: Volk und Land, Jüdische Anthologie* (Berlin, 1934): 300f.

٣٧ بن جوريون في أحد الخطابات لروتنسترايش Rotenstreich (١٩١٤–١٩٩٣)، انظر:
D. Ben Gurion, N. Rotenstreich, “*leBrerah schel haSugja- Ch Michtavim ben David Ben Gurion ve Natan Rotenstreich* [Zur Klärung eines Problems: Briefwechsel zwischen Ben Guion und Natan Rotenstreich]”, in: *Chasut, gimel* [3] (Tamus 1957): 25.

٣٨ D. Diner, “Zeitenemblematik der Zugehörigkeit – Über die Konstruktion von Rang und Geltug im israelischen Selbstverständnis”, in: *Zionistische Utopie – israelische Realität: Religion und Nation in Israel* (München, 1999): 173- 177.

٣٩ Knesset-Protokolle (Divre haKenessel, 1952), Band 18:1792.

Z. Zameret, “*Medina jehudit- ken; Medina klerikalit- lo, Rasche Mapai veJachasam leDat veleDatim*: 201-203، الذي يعطي العديد من الأمثلة على تطبيع الرمزية والشعار من خلال التوراة.

٤٠ D. Ben Gurion, “Unsere Sendung im Volke”, in: *Hechaluz, deutscher Landesverband: Jisrael: Volk und Land, Judische Anthologie* (Berlin, 1934): 22.
من إحدى خطبه في القدس أمام مندوبي الصحافة الفلسطينية، في ٢١ نوفمبر ١٩٣٣.

٤١ D. Ben Gurion, *Zionistische Alija- Politik* (Berlin, 1934): 200.

٤٢ وزير النقل (١٩٥٩–١٩٦٢).

٤٣ من جلسة اللجنة المركزية لـ Mapai، في ٢٩ سبتمبر ١٩٣٧.

٤٤ السكرتير العام للهيستادروت (١٩٤٥–١٩٤٩) ورئيس الكنيست (١٩٤٩–١٩٥٩). راجع المصدر التالي:
G. Goldberg, *Ben-Gurion Against the Knesset*: 31-51.

٤٥ راجع חיים נחמן ביאליק (١٨٧٣–١٩٣٤).

٤٦ انظر فيما يخص ذلك، أحد التقارير حول أهمية الأنشطة الثقافية للأمة الجديدة في:
Israel Yearbook (1950-1951): 255-285.

٤٧ Y. Hazony, *The Jewish State: The Struggle for Israel's Soul* (New York, 2000): 19f.

٤٨ D. Ben Gurion, *Zionistische Alija- Politik*: 321.

٤٩ *Ibid*.

٥٠ N. Rotenstreich, *Jewish Philosophy in Modern Times* (New York/Chicago, 1968): 239-252; Sh. Avineri, *Profile des Zionismus: Die geistigen Ursprünge des Staates Israel* (Gütersloh, 1998): 177-185.

٥١ A. Elon, *Die Israelis: Gründer und Söhne* (München, 1972): 152ff.

٥٢ *Ibid.*: 162.

٥٣ Y. Shapiro, *The Formative Years of the Israeli Labour Party. The Organization of Power 1918- 1930* (London, 1976): 14.

٥٤ P. Freimark, "Zum Selbstverständnis jüdischer Nationalität und Staatlichkeit in Palästina", in: *Die Palästina- Frage 1917-1948* (Paderborn, 1993): 74.

٥٥ Peter, Y. Medding, *The Founding of Israeli Democracy 1948-1967* (New York, 1990): 216.

٥٦ Peter, Y. Medding, *The Founding of Israeli Democracy*: 211.

وأيضًا يرى يوسف هيللر Joseph Heller أنه كان زعيمًا كاريزميًا، انظر:

J. Heller, *The Birth of Israel, 1945-1949: Ben- Gurion and His Critics* (University Press of Florida, 2000): 15.

٥٧ M. Weber, *Politik als Beruf* (Stuttgart, 1992): 9.

٥٨ Peter, Y. Medding, *The Founding of Israeli Democracy*: 213.

٥٩ Peter, Y. Medding, *The Founding of Israeli Democracy*: 213.

٦٠ M. Weber, *Politik als Beruf*: 49، الذي يضع الخطب في بؤرة السيادة الكاريزمية.

٦١ حالما حاول بن جوريون ممارسة السلطة بدون جهاز الحزب أو الهيستادروت، فشل. وهذا يتعارض وفقًا لبن جوريون مع ما أورده شابيرو Shapiro عن الزعيم الكاريزمي، قارن:

Y. Shapiro, *The Formative Years of the Israeli Labour Party. The Organization of Power 1918-1930* (London, 1976): 261.

٦٢ B. Kimmerling, *The Invention and Decline of Israeliness: State, Sociey, and the Military* (Los Angeles and London, 2001).

B. Kimmerling, *Qetz Schilton ha'Achusalim* [das Ende der ‚achusalistischen' Hegemonie] (Jerusalem, 2001).

٦٣ تعتمد فكرة هيمنة العمال على شابيرو وابن بورات، أما الهيمنة الثقافية للأشكناز، فهي تعتمد على كيميرلينج.

٦٤ A. Gramsci, *Zu Politik, Geschichte und Kultur. Ausgewählte Schriften* (Frankfurt/ Main, 1986): 1.

٦٥ *Ibid.*

٦٦ A. Gramsci, *Zu Politik, Geschichte und Kultur* : 21.

٦٧ N. Machiavelli, *Der Fürst* (Wiesbaden, 1980): 41.

٦٨ *Ibid*., S. 51.

٦٩ *Ibid*., S. 43.

٧٠ Y. Shapiro, *The Formative Years of the Israeli Labour Party. The Organization of Power 1918-1930* (London, 1976): 261.

٧١ M. Bar- Zohar, *David Ben Gurion* (Bergisch Gladbach, 1988): 180.

٧٢ Y. Shapiro, *The Formative Years of the Israeli Labour Party*: 202.

٧٣ *Ibid*.: 202.

٧٤ *Ibid*.: 29.

٧٥ D. Ben Gurion, *haPo'el ha'lvri veHistadruto* [Der hebräische Arbeiter und seine Gewekschaft] (Tel Aviv, 1964): 16.

٧٦ D. Ben Gurion, *miMa'amad le'Am* [von der Klasse zum Volk] (Tel Aviv, 1956): 196-197.

٧٧ Y. Shapiro, *The Formative Years of the Israeli Labour Party*: 229.

٧٨ D. Ben Gurion, *miMa'amad le'Am* [von der Klasse zum Volk] (Tel Aviv, 1956): 229.

٧٩ D. Ben Gurion, *Zionistische Alija- Politik* (Berlin, 1934): 322.

٨٠ A. Gramsci, *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe*. Auf Grundlage der von Valentino Gerratana im Auftrag des Gramsci-Instituts Edition (zitiert: Gh, Bd.: Heft/Frakment) (Hamburg, 1991), Bd. 2:2/75.

٨١ للمزيد عن أهمية بن جوريون في اليشوف وفي الدولة، انظر:

I. Kolatt, "Ben Gurion: Image and Reality", in: *David Ben Gurion: Politics and Leadership in Israel* (London, 1991): 15ff; Y. Avnery, "Immigration and Revolt: Ben Gurion's Response to the 1939 White Paper", in: David Ben Gurion: *Politics and Leadership in Israel* (London, 1991): 99ff., E. Orren, "The War of Independence" in: *David Ben Gurion: Politics and Leadership in Isarel* (London, 1991): 173ff; M. Lissak, "Images of Immigrants – Stereotypes and Stigmata", in: *David Ben Gurion: Politics and Leadership in Israel* (London, 1991): 236ff; S. Reshef, "Ben Gurion and Public Education", in: *David Ben Gurion: Politics and Leadership in Israel* (London, 1991): 250ff; M. Keren, Ben Gurion and the Intellectuals: Power, Knowledge, and Charisma (Illinois, 1983); Sh. Avineri, *Profile des Zionismus: Die geistigen Ursprünge des Staates Israel* (Gütersloh, 1998): 227ff.

٨٢ D. Ben Gurion, *Zionistische Alija- Politik* (Berlin, 1934): 5.

٨٣ *Ibid*., S. 11.

٨٤ D. Ben Gurion, *Zionistische Alija-Politik*: 200.

٨٥ المسميات مثل الفاشي وكذلك الهتلري، (انظر: D. Ben Gurion, *Zionistische Alija-Politik*: 14) استخدمها بن جوريون والإصلاحيون تحت زعامة زئيف جابوتنسكي Zeév Jabotinsky، ولاحقًا استخدمها أيضًا مناحيم بيجن Menachem Begin.

٨٦ D. Ben Gurion, *Zionistische Alija-Politik*: 14.

٨٧ *Ibid*.

٨٨ D. Ben Gurion, *Israel, Geschichte eines Staates* (Frankfurt/Main, 1973): 250.

٨٩ D. Ben Gurion, *Mischnato schel Daid Ben Gurion* [Die Lehre David Ben Gurions] (Tel Aviv, 1958), Bd. II: 520-524.

٩٠ للمزيد عن أهمية بر بوروخو Ber Borochow، قارن:

Sh. Avineri, *Profile des Zionismus: Die geistigen Ursprünge des Staates Israel* (Gütersloh, 1998): 165-176.

٩١ D. Ben Gurion, *Mischnato schel Daid Ben Gurion*: Bd. 1, S. 190f.

٩٢ يبرز بار–زوهار Bar-Zohar تأثير الماركسية الأرثوذكسية في بن جوريون، إلا أنه يقصر اعتماد بن جوريون على الأسلوب الأرثوذكسي للماركسية على مؤلفه «السنوات الحمراء» في الفترة بين عام ١٩١٩ و عام ١٩٢٣، قارن: M. Bar-Zohar, *David Ben Gurion*: 78.

٩٣ D. Ben Gurion, *Israel, Geschichte eines Staates*: 71.

٩٤ Avineri, Sh. *Profile des Zionismus: Die geistigen Ursprünge des Staates Israel* (Gütersloh, 1998): 235.

٩٥ *Ibid.*: 229.

٩٦ *Ibid.*: 220.

٩٧ D. Ben Gurion, *Mischnato schel Daid Ben Gurion*, Band I: 98.

٩٨ A. Gramsci, *Zu Politik, Geschichte und Kultur. Ausgewählte Schriften, V. G. Zamis* (Frankfurt/Main, 1986): 65.

٩٩ شغل منصب السكرتير العام للماباي (١٩٤٨–١٩٥١)، وكان وزيرًا للتعليم والثقافة (١٩٥٥–١٩٦٠) و(١٩٦٣–١٩٦٩).

١٠٠ Aran Archiv der Arbeiterpartei، في ٦ مايو ١٩٤٩، أرشيف حزب العمل.

١٠١ بن جوريون في مقابلة مع نواب الماباي بالكنيست، في ٢٦ يناير ١٩٥٠، أرشيف حزب العمل.

١٠٢ D. Ben Gurion, *Mischnato schel Daid Ben (Gurion*, Band I): 98.

١٠٣ صحيفة دافار Davar، بتاريخ ٣٠ أكتوبر ١٩٥٩.

١٠٤ D. Ben Gurion, *Israel, Geschichte eines Staates*: 222.

١٠٥ *Ibid.*

١٠٦ Khenin, D. "From 'Eretz Yisrael Haovedet' to 'Yisrael Hashniah'": The Social Discourse and Social Policy of Mapai in the 1950s, in: *The New Israel: Peacemaking and Liberalization* (Oxford, 2000): 72.

١٠٧ D. Ben Gurion, *Mischnato schel Daid Ben Gurion*, Band I: 98.

١٠٨ لمزيد من التفاصيل حول تاريخ نشأة الهيستادروت، انظر:
Z. Zahor, "*Haqamat haHistadrut* [die Entstehung der Histadrut]", in: *miChevrat 'Avoda leTrgun 'Ovdim* [Von einer Arbeitsorganisation zu Arbeiter- Organisation] (Beer Shvea, 2000): 38ff.

١٠٩ البرنامج التأسيسي للهيستادروت Gruendungsprogramm der Histadrut (1920): 3

١١٠ *Ibid*.

١١١ في الفترة بين عام ١٩١٩ وعام ١٩٢٣ فقط انهالت تبرعات بقيمة ٢,٥ مليون جنيه إنجليزي على خزينة الهيستادروت، قارن:
Y. Shapiro, *The Formative Years of the Israeli Labour Party*: 23.

١١٢ D. Ben Gurion, *Mischnato schel Daid Ben Gurion*, Band II: 363.

للمزيد عن آراء بن جوريون حول مسألة انتقال الشعب اليهودي من شعب مشتت إلى شعب ذي دولة مستقلة، انظر أيضًا:
D. Ben Gurion, *Chazon veDerech*, Band1: 285-304, Band 4: 159-63, 226; D. Ben Gurion, "Jewish Survival": 14ff.; D. Ben Gurion, Israel: *Volk und Staat*: 55ff.

١١٣ D. Ben Gurion, Israel: *Volk und Staat*: 46.

١١٤ Sh. Avineri, *Profile des Zionismus: Die geistigen Ursprünge des Staates Israel* (Gütersloh, 1998): 243.

١١٥ قارن خطاب بن جوريون الذي كتبه أثناء رحلته إلى طبرية للحاضرين جلسة اللجنة التنفيذية للماباي، في ٣٠ أكتوبر ١٩٥١.
Archiv der Arbeiterpartei أرشيف حزب العمال, 23/51.

١١٦ *Ibid.*

١١٧ لمزيد من التفاصيل حول الخلافات داخل الماباي، انظر:
S. Reshef, “Ben Gurion and Public Education”: 265-270.

١١٨ D. Ben Gurion, *Chazon veDerech*, Band 3: 66f.

١١٩ خطاب لبن جوريون في اجتماع مجلس الماباي (siat Mapai)، في ١٣ مارس ١٩٥٣،
Archiv der Arbeiterpartei، أرشيف حزب العمال، 22/24, Sektion 2.

١٢٠ D. Ben Gurion, *haPo'el ha'Ivri veHistadruto* [Der hebräische Arbeiter und seine Gewekschaft] (Tel Aviv, 1964): 365ff.

١٢١ كانت الموافقة بنسبة ٣٩ صوتًا في مقابل ٣٦ صوتًا، انظر:
Knesset- Protokolle 1953 Band 14: 2224-2239.

١٢٢ وبذلك حسم بن جوريون الجدال السائد منذ عام ١٩٤٧ المتعلق بالتربية والتعليم في الدولة الجديدة لصالحه. وقد تناول هذا الجدل بالتفصيل:

T. Segev, *1949: The First Israelis*: 197-231; S. Reshef, “Ben Gurion and Public Education”: 265.

١٢٣ D. Ben Gurion, *'al haZionut, ha'Am vehaMedina*: 80ff.

١٢٤ Paragraph *bet* (2) Knesset- Protokolle 1953 Band 14: 2233.

١٢٥ Ben Gurion, D. *Medinat Jisrael ve'Atido schel ha'm*: 144.

١٢٦ قارن خطبة اعتزال بن جوريون للحياة السياسية في عيد ميلاده الخامس والثمانين أمام الكنيست، في ٢٥ أكتوبر ١٩٧١، حينما أوضح أن قانون التعليم وقانون العودة هما من أهم الإنجازات على مدار حياته السياسية، Knesset-Protokolle 1971 Band 62: 3-6.

١٢٧ D. Ben Gurion, "*Megamot haChinuch haMamlachti* [Ziele der staatlichen Bildung]", ein Vortrag zum 19. Nationalen pädagogischen Konferenz der Lehrerunion am 17 Oktober1954, in: *haChinuch*, 27 (1954): 4.

١٢٨ أحد خطابات بن جوريون أمام مجموعة من أصحاب المهن الحرة، في ١٥ يناير ١٩٤٩، انظر:
D. Ben Gurion, *Chazon veDerech*, Band I: 38-39.

للمزيد عن دور الجيش، انظر:
D. Ben Gurion, "The Call of Spirit in Israel", in: *Government Year- Book of the State of Israel* (Jerusalem, 1951-1952): xiff.

١٢٩ بن جوريون في إحدى الجلسات المشتركة للجنة المركزية للماباي مع نواب الماباي في الكنيست، في ٢٣ يوليو ١٩٤٩، انظر:
Archiv der Arbeiterpartei، أرشيف حزب العمل.

١٣٠ *Ibid.*

١٣١ D. Ben Gurion, Israel: *Volk und Staat*: 82.

١٣٢ لقاء مع السفر، في ١١ أكتوبر ١٩٤٩، انظر: D. Ben Gurion, *Chazon veDerech,* Band I: 281.

١٣٣ *Ibid.*, S. 281-283.

١٣٤ A. Oz, *Bericht zur Lage des Staates Israel* (Frankfurt/ Main, 1992): 9.

١٣٥ Kariv, Abrahm *haSifrut vehaMedina* [Die Literatur und der Staat], in: *'Atara lejoschna* [Die alte Herrlichkeit wiederherstellen] (Tel Aviv,1956): 244.

١٣٦ A. Cordova, "The Institutionalization of Cultural Center in Palestine: The Case of Writers' Association", in: *Jewish Social Studies*, XLII (1980): 38ff.

١٣٧ قارن Ben Gurion في اجتماعه مع المثقفين. انظر في ذلك:
M. Keren, *Ben Gurion and the Intellectuals: Power, Knowledge, and Charisma*, Illinois (1983): 120f.; T. Segev, *1949: The First Israelis* (London, 1986): 287.

١٣٨ ترجع شهرة ألترمان «كشاعر بلاط» إلى عام ١٩٥٦ حينما كان بن جوريون، ووفد من بعض الضباط الإسرائيليين رفيع المستوى، والسفير الفرنسي، وألترمان نفسه في استقبال سفينة محملة بقطع حربية قادمة من فرنسا، في الوقت الذي كان فيه وصول هذه السفينة خافيًا على بعض الوزراء.

١٣٩ Moshe Dayan in Davar, 20 May 1980.

١٤٠ لمزيد من الأمثلة حول دور بن جوريون في الأعمال الأدبية لألترمان، انظر: Alterman, 1970 خاصة قصيدته المسماة (عيزراخ)؛ مواطن دولة إسرائيل: ديفيد بن جوريون؛ حيث ساوى فيها ألترمان بين بن جوريون ودولة إسرائيل،

N. Alterman, *Bejn haMeschorer laMedinai* [zwischen Dichter und Staatsmann] (Tel Aviv, 1971): 25-26.

١٤١ انظر: D. Ben Gurion, *Mivchar Te'udot* (1963-1947): 559 في إحدى خطاباته لناتان ألترمان بمناسبة عيد ميلاده الخمسين، في ١٣ أغسطس ١٩٦٠. ويورد أيضًا M. Keren, *Ben Gurion and the Intellectuals*: 144 موجزًا لهذا الخطاب.

١٤٢ Y. Hazony, *The Jewish State: The Struggle for Israel's Soul* (New York, 2000): 19.

١٤٣ T. Segev, *1949: The First Israelis* (London, 1986): 290.

١٤٤ Jean-Paul Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft* (Reinbeck, 1980): 47.

١٤٥ للمزيد عن مصطلح الأمة «باعتبارها مجتمعًا تصوريًّا تخيليًّا»، قارن:

B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London, 1991); E. J. Hobsbawm, Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität sei 1780 (Frankfurt/Main, 1991); E. Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford, 1983).

١٤٦ M. Zuckermann, "Die Parzellierung der Shoa-Erinnerung im heutigen Israel vom historischen Ereignis zum Gegnstand ideologischer Projektion", in: *Gebrochene Identitäten: zur Kontroverse um kollektiven Identitäten in Deutschland, Israel, Südafrika, Euopa und im Identitätenkampf der Kulturen* (Opladen, 1999): 23.

١٤٧ Ch. Uzarewicz, M. Uzarewicz, *Kollektive Identität und Tod. Zur Bedeutung ethnischer und nationaler Konstruktionen* (Göttingen, 1997): 215.

١٤٨. B. Kimmerling, *The Invention and Decline of Israelines*: 102

١٤٩. *Ibid.*

١٥٠ أفضل الأمثلة على ذلك هو مؤلف (Y. Kaufmann, *The Religion of Israel* (London, 1960.

١٥١. G. R. Tamarin, *The Israeli Dilemma: Essay on a Warfare State* (Rotterdam, 1973): 42ff

١٥٢ بن جوريون في أحد خطاباته لناتان روتنشترايش Natan Rotenstreich (١٩١٤– ١٩٩٣)، انظر: D. Ben Gurion, N. Rotenstreich, *leBrerah schel haSugja- Ch Michtavim ben David Ben Gurion ve Natan Rotenstreich*: 25. فقد انتقد الفيلسوف روتنشترايش استخدام الأحداث والوقائع بالتوراة للوضع الحالي في البلاد. وتلا ذلك تبادل للخطابات بينه وبين بن جوريون، انظر الخطابات في:

D. Ben Gurion, N. Rotenstreich, *leBrerah schel haSugja- Ch Michtavim ben David Ben Gurion ve Natan Rotenstreich*: 16-19.

١٥٣ Ch. Liebman, E. Don- Yehiya, *Religion and Politics in Israel*, Indiana University Press (Bloomington, 1984).

١٥٤ D. Ben Gurion, *Ben Gurion Looks at the Bible*: 12; M. Keren, *Ben Gurion and the Intellectuals*: 63-99.

١٥٥. M. Keren, *Ben Gurion and the Intellectuals*: 65ff

١٥٦ حول حياته الخاصة غير الدينية تخبرنا ابنته جو الابن اليعازر في إحدى المقالات في صحيفة معاريف، في ١٠ مارس ١٩٧٢. كما أخبرت زوجته باولا القارئ اليهودي عن الحياة غير الدينية لبن جوريون. كما قالت إنها على الرغم من أنها كانت تشتري لحم الكوشير؛ نظرًا لجهلها بقوانين الطعام اليهودية، فلم تكن تطهوه بالأسلوب الكوشيري.

Jewish Chronicle, Sonderausgabe, Rosch Haschana (1965).

١٥٧ في أحد خطاباته إلى ناتان روتنشترايش D. Ben Gurion, "*Munachim ve'Arachim*: 17 Natan Rotenstreich (١٩١٤–١٩٣٣)؛ انظر في ذلك أيضًا: Z. Zameret, "*Medina jehudit- ken; Medina klerikalit- lo, Rasche Mapai veJachasam leDat veleDatim*: 211.

١٥٨ قارن بن جوريون في أحد خطاباته إلى أ. دورون A. Doron، في ١٠ يونية ١٩٦٨، أرشيف معهد أبحاث بن جوريون Archiv des Ben Gurion- Forschungsinstituts in Sde Boker (archijon hamichon limoreschit David ben Gurion)/ Ben Gurions letters.

١٥٩ D. Ben Gurion, *Ben Gurion Looks at the Bible*, translated J. Kolatch (London, 1972): 114.

١٦٠ D. Ben Gurion, "The Call of Spirit in Israel", in: *Government Year-Book of the State of Israel* (Jerusalem, 1951-1952): 37ff.; "Jewish Survival", in: *Government Year-Book of the State of Israel* (Jerusalem, 1953-1954): 8; "*Munachim ve'Arachim* [Begriffe und Werte]", in: *Chasut*, vol. 3 (Tamus, 1957): 24.

Z. Zameret, "*Medina jehudit- ken; Medina klerikalit- lo, Rasche Mapai veJachasam leDat veleDatim*: 201f.

١٦١ أول الفائزين في اختبارات الكتاب المقدس الإسرائيلية كان عاموس حاخام، في ٤ أغسطس ١٩٥٨. فقد تمكن من تلاوة الكتاب المقدس بكامله، قارن جريدة ها آرتس، بتاريخ ٥ أغسطس ١٩٥٨.

١٦٢ السكان الفلسطينيون الجدد في هذه المناطق الجديدة لن يتم ذكرهم هنا؛ نظرًا لأن تناول دورهم يقع خارج إطار هذه الدراسة.

١٦٣ B. Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London, 1991).

١٦٤ هذه المسلمات الأساسية كانت نافذة الصحة منذ اليشوف، ولكنها تحولت منذ إعلان الدولة إلى العقيدة الأساسية للدولة.

١٦٥ لقد ظهر هذا العمل فيما بين عامي (١٩٢٩–١٩٣٢)، في تلك الحقبة، التي تميزت في اليشوف بالجدل المثار حول الهدف النهائي للصهيونية، وما تبعه من جدال كان محوره رفض الشتات، قارن في ذلك:
Sh. Ratzbay, "The Polemic about the 'Negation of the Diaspora' in the 1930s and Its Roots", in: *Journal of the Israeli History*, vol. 16, no. 1 (1995): 20. كاوفمان نفسه قد أشار إلى أهمية دراساته عند تفسير أهداف الصهيونية. – Y. Kaufmann, *Gola veNikur – Mechqar histori-soziologi beSche'elat Goralo 'Am Jisra'el miJeme Qedem ve'ad haSeman hase*: vi.

١٦٦ في الوقت الذي دافع فيه كاوفمان عن الأفكار السياسية لبن جوريون، تبع بن جوريون الأفكار التاريخية لكاوفمان، واعتبر نفسه من تلاميذه:

Ben Gurion, D. "*Medinat Jisrael ve'Atido schel ha'm* [Der Staat Israel und die Zukunft des Volkes]" aus *Sefer haKinus ha'Ijuni ha'Olami* [Tagungssammelbandzu internationalen Angelegenheiten], in: *Chasut* vol. 4 (Herbst, 1958): 137ff.

١٦٧ Y. Kaufmann, *Gola veNikur – Mechqar histori-soziologi beSche'elat Goralo 'Am Jisra'el miJeme Qedem ve'ad haSeman hase*: 530-555.

١٦٨ تشابه تبرير المفكر الصهيوني برنر Brenner مع ذلك؛ حيث رأى أنه الخطيئة دمرت الشعب اليهودي أخلاقيًّا وروحيًّا وجسديًّا: J. Brenner, Chajjim *Ketavim* [Werke] (Tel Aviv, 1984-1985): 236. كما تحدث شاعر القومية والكاتب بياليك Bialik عن مرض الشتات Ch. N. Bialik, "Die Kraft des Hechaluz, deutscher Landesverband, *Jisrael: Volk und Land, Jüdische Anthologie* (Berlin, 1934): 298 وعن اللعنة التي جلبتها على للشعب اليهودي.

Ch. N. Bialik, *Die Hebräische Universität: Reden und Ansprachen* (Jerusalem, 1935): 8.

١٦٩ Y. Kaufmann, *Gola veNikur – Mechqar histori-soziologi beSche'elat Goralo 'Am Jisra'el miJeme Qedem ve'ad haSeman hase* [Exil und Entfremdung: historisch-soziologische Untersuchung zur Frage des Schicksals des jüdischen Volkes von der Frühzeit bis zur Gegenwart] (Tel Aviv, 1929-1932): 471-475.

١٧٠ وصف الأدب الصهيوني يهودي الشتات على أنه ذلك الشخص الذي يعمل على أرض أجنبية برأس مال أجنبي. وفي أثناء ذلك كانت الإشارة إلى حياة اليهودي في الشتات على أنها حياة التطفل. قارن في ذلك:

Ch. N. Bialik, "Die Kraft des Hechaluz, deutscher Landesverband, *Jisrael: Volk und Land, Jüdische Anthologie* (Berlin, 1934): 300f; *Die Hebräische Universität: Reden und Ansprachen* (Jerusalem, 1935): 9.

١٧١ M. Zuckermann, *Charoschet haJsra'eliut- Mitosim veldeologija beChevra Mesuchseschet*: 224f.; B. Kimmerling, *The Invention and Decline of Israeliness: State, Sociey, and the Military* (Los Angeles and London, 2001): 89-99.

١٧٢ B. Kimmerling, *The Invention and Decline of Israeliness: State, Sociey, and the Military* (Los Angeles and London, 2001): 91.



١٧٣ وقد أيدت اليديشية أيضًا هذا الاختيار.

١٧٤ M. Zuckermann, *Volk, Staat und Religion im zionistischen Selbstverständnis*. Ein unveröffentlichtes Manuskript (2000): 4.

١٧٥ D. Ben Gurion, "*Munachim ve'Arachim*: 11.

١٧٦ انظر: مبررات روتنشترايش Rotenstreich، وخطاباته لبن جوريون في:
D. Ben Gurion, N. Rotenstreich, *leBrerah schel haSugja- Ch Michtavim ben David Ben Gurion ve Natan Rotenstreich*: 18-20, 22-24, 26-28.

١٧٧ بن جوريون في أحد خطاباته إلى أناتان روتنشترايش في:
D. Ben Gurion, N. Rotenstreich, *leBrerah schel haSugja-Ch Michtavim ben David Ben Gurion ve Natan Rotenstreich*: 17.

١٧٨ في هذا السياق تحدث تسوكرمان Zuckermann عن صنع القومية الإسرائيلية، قارن:

M. Zuckermann, *Charoschet haJsra'eliut-Mitosim veldeologija beChevra Mesuchseschet* [Die Fabrikation des Israelismus: Mythen und Ideologie in einer Konfliktgesellschaft] (Tel Aviv, 2001): 177-191.

١٧٩ M. Zuckermann, *Charoschet haJsra'eliut-Mitosim veldeologija beChevra Mesuchseschet*: 197ff.

١٨٠ Ben Gurion, Tagebuch, 26 August 1948.

١٨١ Zameret, Z. *The Melting Pot in Israel: The Commission of Inquiry Concerning the Education of the Immigrant Children during the Early Years of the State* (New York, 2002): 210.

١٨٢ Sh. Avineri, *Profile des Zionismus*: 215.

١٨٣ الآباء الروحيون لهذا الاتجاه كانوا على سبيل المثال الحاخام تسفي كاليشر Zvi Kalischer (١٧٩٥–١٨٧٤) والحاخم يهودا هاي ألنالي Jehuda Hai Alkalai (١٧٩٨–١٨٧٨)، انظر: Sh. Avineri, *Profile des Zionismus*: 65-73; E. Don-Yehyia, "Origins and Development of the Agudah and Mafdal Parties", in: *Jerusalem Quarterly*: 11f.

١٨٤ هو الاسم القديم لمدينة براتيسلافا، العاصمة السلوفاكية.



١٨٥. G. S. Schiff, *Tradition and Politics of Israel*: 38f.

١٨٦. G. S. Schiff, *Tradition and Politics of Israel*: 43.

١٨٧. Weinryb, B. D. *The Yishuv in Palestine- Structure and Organization* (New York, 1946): 28.

١٨٨ في عام ١٩٥٦ اتحدت حركة ميزراحي مع عمال ميزراحي في Miflagah hadatit leumit الحزب الوطني الديني، والذي عرف باسم Mafdal. انظر:

E. Don-Yehyia, “Origins and Development of the Agudah and Mafdal Parties”, in: *Jerusalem Quarterly* (1981): 50ff; G. S. Schiff, *Tradition and Politics of Israel*: 151ff.

١٨٩ انظر: تصوير الأفكار الدينية – الصهيونية لكوك في:
Ben-Zion, Bokser (editor and translator), *Abraham Isaac Kook: The Lights of Holiness, Essays, Letters, and Poems* (New York, 1978): 1-33.

١٩٠. I. Kolatt, “Religion, Society, and State during the Period of the National Home”, in: *Zionism and Religion* (London, 1998): 296.

١٩١. G. S. Schiff, *Tradition and Politics of Israel*: 69.

١٩٢. A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*: 13-16; G. S. Schiff, *Tradition and Politics of Israel*: 68-76.

١٩٣ G. S. Schiff, *Tradition and Politics of Israel*: 71.

١٩٤ A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*: 145-180.

١٩٥ A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*:149.

١٩٦ (الحاسديم) كلمة مشتقة من العبرية وتعني الورع أو التقوى. إلا أن التسمية كانت معروفة بالفعل منذ عصر المكابيا، وتعني أهل الصفوف الأولى، خاصة لليهود الورعين الذين بقوا صامدين في مواجهة التأثير اليوناني السائد آنذاك.

١٩٧ مصطلح (المتنجديم) يعني في العبرية الخصم إشارة إلى الخصومة مع الحاسديم. كما سموا أيضًا الليتوانيين.

١٩٨ S. C. Heilman, M. Friedman, “Religious Fundamentalism and Religious Jews: The Case of Haedim”, in: *Fundamentalisms Observed* (Chicago, 1991): 206.

١٩٩ Aaron Willis, Ph. *Sephardic Torah Guardians: Ritual and the Politics of Piety* (Princeton University, 1993), unpublished dissertation: 157.

٢٠٠ S. C. Heilman, M. Friedman, “Religious Fundamentalism and Religious Jews: The Case of Haedim”: 206.

٢٠١ *Ibid.*

٢٠٢ M. Friedman, *Chevra veDat*: 33; A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*: 151.

٢٠٣ D. Biale, “Kommt der Erlöser? Kommt die Erlösung? Zum Verhältnis von Meeianismus und Orthodoxie”, in: *Jüdische Lebenswelen: Essays* (Berlin, 1992): 54.

٢٠٤ *Ibid.*

٢٠٥ Teitelbaum نقلًا عن: D. Biale, “Kommt der Erlöser? Kommt die Erlösung? Zum Verhältnis von Meeianismus und Orthodoxie”: 55.

٢٠٦ لقد تم تناول الـ Neturei Karta بصورة مفصلة لدى:

A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God* (London, 1969): 89f., G. S. Schiff, *Tradition and Politics of Israel* (Detroit, 1977): 74f., A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism* (Chicago, 1996): 52, 60-62, 109-113.

٢٠٧ انظر النص الكامل لهذا الخطاب لدى:
A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*: 86-88.

٢٠٨ لم تكن زعامة الماباي ذات موقف واحد فيما يتعلق بمسألة الدين في الدولة. لقد رأى بصفة خاصة بعض سياسيي الماباي؛ مثل على سبيل المثال جولدا مائير Golda Meier (١٨٩٨–١٩٧٩)، وبينخاس ليفون Pinchas Livon (١٩٠٤–١٩٧٦)، وببا أيدلسون Beba Aidelson (١٨٩٥–١٩٧٥)، وإيمي أساف Ami Asaf (١٩٠٣–١٩٦٣)، ضرورة فصل الدين عن الدولة، وكانوا ضد استغلال الدين ونادوا بتحرير الدولة من قيود الدين.

للمزيد عن هذا الخلاف داخل زعامة الماباي، قارن:
Zameret, Z. *The Melting Pot in Israel: The Commission of Inquiry Concerning the Education of the Immigrant Children during the Early Years of the State* (New York, 2002).

٢٠٩ B. Kimmerling, *Qetz Schilton ha'Achusalim* [das Ende der, achusalistischen' Hegemonie] (Jerusalem, 2001): 11-20.

٢١٠ بنفنيستي في النسخة الإنجليزية لـها آرتس Haaretz، بتاريخ ٢٥ أغسطس ٢٠٠١.

٢١١ على مدار تاريخ الدولة اليهودية يمكن أن نجد يهود السفارديم يطابقون أنفسهم مع النظام الأشكنازي؛ مثل على سبيل المثال رئيس الدولة الإسرائيلية السابق يتسحاق نافون Yitzhaq Navon، والكاتب أ. ب. يهوشوع A. B. Yehoshua.

٢١٢ رافيكوفيتس Ravikovitz نقلًا عن: B. Kimmerling, *The Invention and Decline of Israeliness: State, Sociey, and the Military* (Los Angeles and London, 2001):120.

٢١٣ B. Kimmerling, *The Invention and Decline of Israeliness*: 115-121.

٢١٤ D. Ben Gurion, "Unsere Sendung im Volke", in: *Hechaluz, deutscher Landesverband: Jisrael: Volk und Land, Judische Anthologie* (Berlin, 1934): 320.

٢١٥ B. Kimmerling, *The Invention and Decline of Israeliness: State, Sociey, and the Military* (Los Angeles and London, 2001): 120.

٢١٦ انظر إليعازر سمولي في أحد خطاباته لبن جوريون، دافار، في ٣٠ سبتمبر ١٩٦٠.

٢١٧ هرتزل في خطابه لبوبر، في ٢٨ سبتمبر ١٩٠١، في:
M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzenten*, Band I: 162.

٢١٨ إن الهجوم العنيف لهرتزل على بوبر عزاه هازوني إلى خيبة أمل هرتزل لفقد شخصية إبداعية. قارن:
Y. Hazony, *The Jewish State*: 182ff.

٢١٩ وقد أعرب بذلك عن موقفه الرافض للرأي السائد في حركة العمال الصهيونية خاصة لدى بن جوريون. وقد اعتبرت تلك الحركة في فلسطين بمثابة حرب تحرير؛ مثل حرب يشوع في كنعان. قارن: سفر يشوع، الفصل ١-١٢.

٢٢٠ Magens, *Jewish Chronicle*, London 26 August 1921; Arthur A. Goren, *Dissenter in Zion*: 183-189.

٢٢١ لم تظهر المصادر بصورة قاطعة ما إذا كان ماجنيس عضوًا في البريت شالوم. بعض الكتاب ينكر عضويته استنادًا إلى قوله أن البريت شالوم ليس شاملًا بصورة كافية، قارن: البريت شالوم Arthur A. Goren, *Dissenter in Zion*: 272-273. أما الكتاب الآخرون فيؤكدون عضوية ماجنيس ويدعمون فكرهم هذا من خلال مركزه القيادي للايحود، الذي أسسه بوبر عام ١٩٤٢، والذي يعد بمثابة منظمة العمل الخاصة بالبريت شالوم. قارن في ذلك:

Y. Hazony, *The Jewish State: The Struggle for Israel's Soul* (New York, 2000): 382 Footnote 8.

٢٢٢ إشارة إلى أصل أعضاء البريت شالوم، الذين جاءوا من أسر من أوروبا الوسطى، ليس لها أي جذور في التراث اليهودي، قارن:

A. Shapira, *Tnu'at ha'Avoda veha Universita ha'Ivrit* [Die Arbeiterbewegung und die hebräische Universität], in: *Toldot haUniversita ha'ivrit beJeruschalajim – Schoraschim veHatchalot* [Die Geschichte der hebräischen Universität: Wurzel und Anfänge] (Jerusalem, 1997): 215.

٢٢٣ لقد أُسِّست جريدة دافار «الشأن، المسألة» بواسطة برل كاتسنيلسون في ١ يونية ١٩٢٥ باعتبارها جريدة حركة العمل الصهيونية، قارن: A. Shapira, *Tnu'at ha'Avoda veha Universita ha'Ivrit*: 172ff., 215.

٢٢٤ A. Shapira, *Tnu'at ha'Avoda veha Universita ha'Ivrit*: 184.

٢٢٥ حول الايحود، قارن: Y. Hazony, *The Jewish State*: 245f.

٢٢٦ لم تكن مخاوف بن جوريون مستغربة، فقد اكتسب المزيد والمزيد من الرأي العام الأمريكي، حتى إن آرتور هايس زولسبيرجر؛ ناشر صحيفة نيو يورك تايمز الأمريكية، قد أوضح أن جريدته تظهر وجهة نظر ماجنس للأمور. قارن:

A. Arthur Goren, *Dissenter in Zion: From the Writing of Juddah L. Magnes* (Cambridge, 1982): 44.

٢٢٧ M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzenten* (Heidelberg, 1972-1975) Band I: 34.

٢٢٨ إلا أن ماجنس قد توفي في نفس العام الذي أعلن فيه قيام دولة إسرائيل.

Y. Hazony, *The Jewish State*: 276.

٢٢٩ M. Keren, *Ben Gurion and the Intellectuals*: 75-80; Y. Hazony, *The Jewish State*: 181-194, 267-284.

٢٣٠ هذا هو الوصف الذي أعطته الايحود لبن جوريون وفترة حكمه في الجريدة الخاصة بهم والمسماة Ner، قارن الأعداد:

June 1951:10. June 1955: 3-5 & June-July 1956: 31.

٢٣١ M. Friedman, "Jewish Orthodoxy and the State of Israel", in: *Jewish Quarterly*, 31 (1984): 236.

٢٣٢ The Jewish Newspaper.
كانت جريدة يهودية معادية للصهيونية تنتقد النشاط الصهيوني بشكل حاد. كان رئيس تحريرها آنذاك هو ويليام تسوكرمان (١٨٨٥–١٩٦١) William Zuckermann قد برر عودة الصهاينة إلى فلسطين على النحو التالي: ليس بسبب أي نوع من المثالية، ولكن لأنها المكان الوحيد الذي يمكن أن يكون لهم فيه فاشية خاصة بهم.
W. Zuckermann, "The Menace of Jewish Fascim", in: *Nation* (April 25, 1934): 1.

٢٣٣ M. Buber, Old Zionism and Modern Israel, in: *Jewish Newsletter*, vol. XIV, no. 11 (2. June 1958): 1.
هذه المقالة ظهرت في إسرائيل بعد أسبوعين وسببت جدالًا عنيفًا؛ بحيث اضطر بوبر في أعقاب ذلك إلى إعلان أن قوله في الصحيفة اليهودية يمكن أن يكون قد أسيء فهمه Buber, Haaretz, 20 July 1958. وأكد بوبر أنه كان يتحدث عن جزء محدد من اليهود، وليس عن معظم اليهود (وقد ظهر هذا التصويب أيضًا لدى: M. Friedman, *Martin Buber's Life and Work*: The Later Years, 1945-1965 (New York, 1989): 237. وبذلك نأى بوبر بنفسه عن انتقاده لقادة الدولة الصهاينة، خاصة بن جوريون، حتى إن لم يذكره بوبر لفظًا، قارن في ذلك: Y. Hazony, *The Jewish State*: 281, 404-5, footnote 59. ويمكن تعزيز رأي هاتسوني هذا من خلال أن بوبر قد عقد بالفعل مثل هذه المقارنات في أوائل تصريحاته العلنية نهاية ثلاثينيات القرن الماضي. وقد اتهمهم بـ«الأنانية في تشييد قوميتنا الخاصة، وبذلك أكملوا أفعال هتلر في إسرائيل M. Buber, Hem ve'Anachnu [Sie und Wir], in: *Ha'aretz* (16 November 1939): 3. كما كتب لصديقه موريس فريدمان Maurice Friedman في الولايات المتحدة ليعتذر عن اللبس الذي سببته مقولته. كما تأسف بوبر عن تلك المقارنة غير الموفقة بهتلر. انظر في ذلك: M. Friedman, "Jewish Orthodoxy and the State of Israel", in: *Jewish Quarterly*, 31, (1984): 238.

٢٣٤ M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzenten* (Heidelberg, 1972-1975), Band I: 123.

٢٣٥ الموضع الذي ساقه كمثال على القوة قد اقتبسه: «إنهم يطيرون باتجاه البحر، الفلسطينيون على الأكتاف، ينهبون متخذين أبناء الشرق، أدوم وموؤاب قبضة في أيديهم، وأبناء عمون عبيدًا لهم».

٢٣٦ M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzenten*, Band III: 490.

٢٣٧ تحدث مارتين بوبر Martin Buber في أحد المؤتمرات التي نظمتها الحكومة الإسرائيلية والجامعة العبرية والوكالة اليهودية. المؤتمر بأكمله تم التعليق عليه في أحد أعداد مجلة Chazot 1958, dalet, S. 1-362. وتوجد نسخة أخرى باللغة الإنجليزية أصدرتها المنظمة الصهيونية العالمية، وهي: Forum, IV (1959), S. 1-397.

٢٣٨ M. Buber, "Israel's Mission and Zion, Jerusalem Ideological Conference", in: *Forum* IV (Spring 1959): 146-147.

نحن نقتبس هنا النسخة الإنجليزية من الخطبة، نضيفها إلى نسخة عبرية مشكوك في دقتها متوفرة لدينا، في هذه النسخة العبرية من الخطبة، والتي نشرت في إحدى الصحف الحكومية وهي Chazot، اختفى مصطلح «الأكاذيب». ونحن نرجع غياب مصطلح الأكاذيب المقصود بها تصريحات بن جوريون المتعلقة بالرقابة الحكومية إلى عدم الرغبة في الإضرار بصورة بن جوريون في المجتمع الإسرائيلي. ومن هذا المنطلق اقتبسنا خطبة بوبر من صحيفة أخرى عبرية وناطقة باللغة الإنجليزية تسمى "Forum" وثقت المؤتمر بأكمله وخطبة بوبر باللغة الإنجليزية M. Buber, Israel's Mission and Zion, Jerusalem Ideological Conference: 145-147. وكذلك دائمًا ما تستخدم النسخة الإنجليزية في المراجع العلمية، قارن:
M. Friedman, "Jewish Orthodoxy and the State of Israel", in: *Jewish Quarterly*, 31 (1984): 341; Y. Hazony, *The Jewish State*: 281.

٢٣٩ انتقاد بن جوريون لاستغلاله الدين في خدمة الدولة واجهها بن جوريون أيضًا من قبل يشاياهو ليبوفيتش Yeshayahu Leibowitz، أحد الفلاسفة من ذوي النقد اللاذع. لقد عرف ليبوفيتش بتوجهاته الدينية ورفض بشكل قاطع التضحية بالقيم القومية والمعنوية للكتاب المقدس. ومن وجهة نظره لا يوجد ما يسمى بالأخلاق الدينية؛ لأن الأخلاق بالنسبة له ضرب إنساني علماني، لذا فقد عارض بشكل حاد ما روج له بن جوريون من عدالة إسرائيلية عاجلة قائمة على الأخلاق اليهودية، ووصف هذه السياسة بأنها «بغاء للديانة اليهودية لصالح التوحش القومي وشهوة القوة» Y. Leibowitz, "Jewish Identity and Israeli Silence", in: *Unease in Zion*, (1974): 194-195. كما أضاف في موضع آخر: «لا يمكن للمرء أن يجد في المصادر اليهودية أي إعجاب برجل محارب مقاتل إذا كانت هذه نفس مصادر الكتاب المقدس التي نتحدث عنها، فبالكتاب المقدس نجد النبي أشعيا وليس ديفيد بن جوريون» Y. Leibowitz, "Jewish Identity and Israeli Silence": 198.

ولمزيد من التفاصيل حول الخلاف بين بن جوريون وليبوفيتش، انظر:
M. Keren, *Ben Gurion and the Intellectuals*: 82-85; Y. Hazony, *The Jewish State*: 291.

٢٤٠ لقد أبرز Hazony اختلافات الآراء بين بوبر وتالمون فيما يتعلق بدولة إسرائيل، ولكنه أبرز في ذات الوقت أن أفكار وآراء تالمون تستند على محاضرات بوبر بالجامعة العبرية أواخر ثلاثينيات القرن العشرين، وأضاف إلى ذلك: « لقد كان الكتاب بكل تأكيد هو نتاج الأفكار والآراء الفلسفية والتاريخية لبوبر وأتباعه» Y. Hazony, *The Jewish State*: 295.

٢٤١ Y. Hazony, *The Jewish State*: 297.

٢٤٢ D. Ben Gurion, "In Defense of Messianism" in: *Midstream*, XII (March 1966): 65.

٢٤٣ المراسلات المتبادلة مع البروفيسور بنجامين أسكين، بتاريخ ١٧ أكتوبر ١٩٥٩، في:
Ben Gurion Archiv (Archijon Ben Gurion) in Sde Boker.

٢٤٤ بن جوريون في أحد خطاباته لاسكين، بتاريخ ١٩ نوفمبر ١٩٥٩، Ben Gurion Archiv, Sde Boker.

٢٤٥ Y. Hazony, *The Jewish State*: 287ff.

٢٤٦ Y. Hazony, *The Jewish State*: 290.

٢٤٧ ينبغي هنا التأكيد على أن الكاتب عند التمييز بين إجماع المثقفين ونقد المثقفين لم يسع إلى طبوغرافيا عامة لمثقفي إسرائيل، بل إن هذا التصنيف يرتبط بصورة أكبر بعلاقة المثقفين بنظام الهيمنة. إن المناقشة المستفيضة للأدوار المختلفة للمثقفين تخرج خارج نطاق هذه الدراسة. ويظهر النزاع الأساسي لدور المثقفين في بعض المؤلفات؛ مثل
M. Keren, *Ben Gurion and the Intellectuals*; *The Pen and the Sword: Israeli Intellectuals and the Making of the Nation-State* (San Francisco, 1989); Y. Hazony, *The Jewish State: the Struggle for Israel's Soul* (New York, 2000); Laurence J. Silberstein, *Mapping Jewish Identities* (New York, 2000).

٢٤٨ لم يقتصر تأثير المثقفين الناقدين فقط على الحياة الأكاديمية في إسرائيل. وكان من بين تلاميذهم هؤلاء الأدباء على غرار ناتان ألترمان Natan Alterman، الذين كان محور نقدهم هو ذلك الأدب القومي الذي كان في خدمة نظام الهيمنة. فينتقد جافرييل موكد Gabriel Moked الأيديولوجية الرسمية التي تحددها وزارة الثقافة وقدامى الكتاب وصحفيو النظام: وفقًا لهذا المعتقد فلا يوجد مجال للتأصيل في الأدب والثقافة، أما ما يوجد له مجال فهي تلك المجالات؛ مثل «الهولوكوست»، و«الخلاص»، و«النصر لإسرائيل». ربما تصبح

أجواؤنا الأدبية في النهاية قادرة على أن تتحرر منهم، ومن هرائهم البدائي، وتداعي أفكارهم الروحية والثقافية التي عفا عليها الزمن، وتكون قادرة على العودة مجددًا إلى أجواء تصور مشكلاتنا وفقًا لخبراتنا الخاصة، بدون أن تلج في البداية عبر المنظور الأيديولوجي الميتافيزيقي لخلاص إسرائيل أو المنظور القومي المجتمعي لمشروع إعادة البناء أو إعادة إحياء البلاد.

٢٤٩ للمزيد عن تأثير المثقفين الناقدين على الحياة الثقافية في إسرائيل، انظر: Hazony, 2000: 304f.

٢٥٠ للمزيد عن أيديولوجية يابوتينسكي، انظر:
Sh. Avineri, *Profile des Zionismus*: 187-213; A. Shlaim, *The Iron Wall: Israel and the Arab World*: 11-16.

٢٥١ Sh. Avineri, *Profile des Zionismus*: 209.

٢٥٢ يابوتينسكي في مقالته «ماذا يريد الصهاينة الإصلاحيون؟» عام ١٩٢٨، نقلًا عن:
Sh. Avineri, *Profile des Zionismus*: 209f.

٢٥٣ A. Shlaim, *The Iron Wall: Israel and the Arab World*: 16-27.

٢٥٤ بن جوريون في أحد خطاباته لزوجته في:
D. Ben Gurion, *Letters to Paula*, London, 1971: 153-155.

٢٥٥ Jabotinsky in Sh. Avineri, *Profile des Zionismus*: 202.

٢٥٦ لقد كان بن جوريون من اعتبر الإصلاحيين والشيوعيين بمثابة «لعنة» وعمل على استبعادهم من جميع المفاوضات الائتلافية.

الفصل الرابع

الإخوة الأعداء: يهود عرب ويهود أشكناز

أنا يهودي عربي[1].

لا يمكن لنا أن نفرض الثقة في قوتنا الاقتصادية. وأنا أقول لكم، إن القوة الاقتصادية سوف تُؤخذ منا، إذا ما استمرت ممارساتنا بهذه الطريقة. أعتقد أن علينا أن ندرك، أن جلب اليهود من الدول العربية، هو أكبر تحديات تواجه دولتنا. للآن نحتاج لهم كأيادٍ عاملة، غير أن قدومهم فيه خطورة، ولا أعتقد انهم سيدمرون الدولة مباشرة، ولكن قدْ يدمروا هيمنتنا على مجريات أمور الدولة. وهيمنة الطبقة العمالية الأشكنازية[2].

الآن بدأت أتعود على الحياة في إسرائيل وأفهم كثيرًا من الأمور. إن يهود شرق ووسط أوروبا يسمونهم الأشكناز، أما الشرقيون فهم السفارديم. الأشكناز بطبيعة الحال أكثر ثقافةً وعلمًا، وبالتالي هم من يتحملون مسئولية البلاد، أما يهود الشرق فهم مثال للفقر، والقذارة، والتخلف، والجهل[3].

المدخل

هذا الفصل يستعرض وضع اليهود العرب – سواء المتدينين أو غير المتدينين – داخل النظام الهيمني للأشكناز. ونقطة انطلاقنا هي المفهوم الجرامشي للهيمنة؛ حيث يتطابق كلية مع الهيمنة الأشكنازية في حياة الدولة العبرية. وهنا نرى أن الزعامة الأشكنازية في إسرائيل قد تمكنت حتى النصف الثاني من سبعينيات القرن العشرين من وضع اليهود العرب داخل إطار نظام هيمنة محدد تسيطر عليه الحركة القيادة العمالية الأشكنازية. وكان الأمر الحاسم من أجل الحفاظ على نظام الهيمنة هو ما يمكننا تسميته «بثنائية التضاد» التي هيمنت على بن جويون ورفاقه، بين «نحن» أي الأشكناز و«هم» أي اليهود العرب. هذه التضادية تعود لسعي الطبقات الأشكنازية المسيطرة لمضاهاة إسرائيل بالعالم الغربي. في

دولة كهذه، كانت تسعى للحصول على مكان لها في الأسرة الأوروبية، لم يكن هناك مكان لليهود العرب، الذين يحملون «الروح الشرقية». ولكن نظرًا لأن اليهود العرب كان وجودهم ضروريًا لبناء الدولة الجديدة، قررت الطبقة الأشكنازية المسيطرة، بعد تأسيس الدولة، استجلابهم وإحضارهم. إذًا فلم يأتِ الاهتمام بجلب اليهود العرب من أجل «مثالية» صهيونية ترى في اليهود جميعًا أسرةً واحدة، ولم يكن السعي وراء دفع اليهود العرب من أوطانهم نحو إسرائيل سعيًا من الحكومة الإسرائيلية للدفاع عن أقليات يهودية مضطهدة. إن السبب الرئيسي، بل والأوحد الذي دفع بن جوريون ورفاقه لفتح أبواب الدولة الأشكنازية أمام اليهود العرب يعود إلى احتياجهم لعمالة لبناء الدولة الجديدة، وجنود للدفاع عن أمنها.

في تلك الدولة «النموذجية» التي كان بن جوريون يروج لها، كان لزامًا على اليهود العرب كحملة روح الشرق «المتخلفة» أن يستوعبوا من خلال «برامج تأهيلية»، أعدت خصيصًا لهم بواسطة القيادة الإسرائيلية؛ وذلك للانسجام مع إسرائيل كدولة أوروبية «متحضرة». وبذلك بدأ نظام الهيمنة الأشكنازي في إطلاق مسمى أجيال الصحراء على اليهود العرب؛ حيث كانوا قبل «تجمعهم» في إسرائيل في فضاء صحراوي «متخلف». وحتى يتحرر اليهود العرب من تلك الروح المتعفرة المتربة، ويندمجوا في إسرائيل «الحديثة»، وجب عليهم أن يمروا بمرحلة الأشكنزة «أي يصبحوا أشكنازًا»[٤]. من خلال تأهيلهم في المعاهد والمؤسسات الحكومية «العلمانية والدينية» وهو ما يعني التخلي عن هويتهم الثقافية التي جاءوا بها من بلادهم العربية، وأن يكتسبوا القيم اليهودية الأشكنازية التي تتساوى مع المعايير الأوروبية[٥]. وفي كل الأحوال لم يكن تهميش اليهود العرب كمجموعة خاضعة لمجموعة الهيمنة الأشكنازية مسألة «روحية». وبذلك فلم تكن الهيمنة الأشكنازية بمفهومها الواسع ذات أساس أخلاقي- سياسي، وإنما بنيت على أساس مادي يضمن هيمنة الأشكناز على اليهود العرب. ولأجل فهم نظام الهيمنة

الأشكنازي كان لزامًا علينا أن نشير إلى البعد المادي للهيمنة الأشكنازية، أي الفوائد المادية التي حصلت عليها الطبقة الأشكنازية الحاكمة في إطار نظام الهيمنة الخاص بها. ففي الوقت الذي تحكمت فيه مجموعة الهيمنة في الموارد والأموال وكذلك الأوضاع المربحة في نظام الإدارة والمجالات الأخرى، بالإضافة إلى ممارستها السلطة السياسية[٦]، نجد أن اليهود العرب شكلوا حجر الأساس للصناعة والعمل الشاق في مناجم النحاس بالنقب والمزارع الكيبوتسية في سائر أنحاء الكيان الجديد.

في الجزء الثاني من هذا الباب سوف يتم إبراز مدى مساهمة الأحزاب الأشكنازية – الدينية في عملية «أشكنزة» اليهود العرب. وهنا أيضًا كان لزامًا على اليهود العرب التخلي عن العادات والتقاليد المنهجية المتوارثة من البيئة الإسلامية المحيطة بهم وإحلالها بعادات وتقاليد دينية اكتسبها الأشكناز في محيطهم الأوروبي المسيحي، وبالأخص في أوروبا الشرقية. وفي النهاية سوف يتم استعراض مقاومة اليهود العرب لنظام الأشكنزة وما ارتبط به من مشاركة في المجالين الاقتصادي والثقافي. إلا أن محاولات المقاومة تلك ظلت بدون أي نجاح طالما كان نظام الهيمنة ساريًا وفعالًا.

الصهيونية والشرق

لقد تركز هدف الصهيونية السياسية في تحقيق مجتمع قومي ليهود أوروبا في فلسطين. غير أن هذا السعي لم يكن ليخلو من متناقضات محورية: فمن ناحية وجب إبراز مفهوم الدور النشط الفعال لليهود الجديد، الحديث في العودة من الشتات والمنفى؛ من أجل تشكيل «إسرائيل الجديدة الحديثة» وعليه يمكن اعتبار الحركة الصهيونية حركة حداثة قومية معادية للتراث الديني اليهودي، غير أنه ومن ناحية أخرى نادت الفكرة

الصهيونية لإعادة بناء الدولة الحديثة وإحياء المجتمع اليهودي في فلسطين على أسس الإرث التوراتي، أي أن الصهاينة رفضوا ونبذوا الماضي «القريب» في أوروبا باعتباره قمعًا وقهرًا، وآمنوا «بإعادة بعث وإحياء» أمة يهودية، مثلما كانت في الماضي «القديم» في العصور التوراتية[٧]. أي أن الصهيونية كانت تسعى لخلق يهودي «حديث»، وإن شئت قلت «علماني»، ولكن على أساس ديني. هذه الإشكالية البرادوكسية والتي نلاحظها مرافقة لكتابات يهودية عديدة في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، يعبر عنها الفيلسوف اليهودي الألماني تيودور ليسنج (١٨٧٢-١٩٣٣)[٨]:

من أنت أيها اليهودي؟ هل أنت اليهودي المعاصر، ابن هذا البائع المتجول ناتان وسارة التي تزوجها بمحض الصدفة؛ لأنها جلبت له كثيرًا من المال بزواجهما؟ لا، إنما يهوذا ماكابي هو أبوك، والملكة إستر هي أمك. ومنك، منك وحدك تنبعث السلسلة - حتى إن كانت عبر الأطراف الأكثر تضررًا - من شاؤول وداوود وموسى، فهم دائمًا حاضرون ولم يغيبوا. فهم كانوا منذ القدم ساكنين ذاتك اليهودية ويمكن أن يكونوا موجودين غدًا[٩].

شكوى ليسينج من اليهودي المعاصر سارة وناتان تبدو ذات صيغة حادة؛ بحيث كان يرغب في أن يختفي الاثنان تمامًا. وبصورة مشابهة لليسنج كانت آراء الصهيونية السياسية، التي نادت بتجديد الأمة اليهودية انطلاقًا من الفخر والافتخار بأصولها اليهودية القديمة، وليس على أساس فترة الشتات المخزية للشعب اليهودي المستضعف في أوروبا. ويبرز هذا الهروب من الواقع المعضلة الصهيونية بوضوح: ففي الوقت الذي يحقق فيه نوع من التخفيف من شعور العار والخزي والتدني، وهو الشعور الذي غلب على اليهود في شتاتهم الأوروبي، عزز فكرة أن الشعور بالخزي والعار له ما يبرره[١٠]، من خلال الهروب من هذا الواقع إلى ماضٍ توراتي سحيق به كثير من الأمجاد الدينية. وعليه، فمن ناحية منحت الصهيونية ليهود أوروبا موطنًا جديدًا لايشعرون فيه كيهود بالخزي

والعار، ومن ناحية أخرى بدأوا يشعرون في موطنهم الجديد بالخزي من ماضيهم القريب وبالنشوة والافتخار بماضيهم التوراتي.

غير أن التناقض يكمن في أن المشروع الصهيوني الهادف لإقامة مجتمع يهودي في فلسطين قائم على الماضي التوراتي القديم، قد عمل على تغريب المجتمع الإسرائيلي الجديد بسعيه لوضع إسرائيل ليس في مصاف الدول، صاحبة الفخر بتراثها الديني، بل كمجتمع ينتمي لحقبة الذل والمهانة، في أوروبا العلمانية. بل وأكثر من ذلك فقد آمن آباء الصهيونية السياسية بثنائية أوروبا العلمانية «المتطورة» في مواجهة شرق عربي ديني-إسلامي «متخلف». وإن واجب اليهود الأشكناز من الاستيطان في فلسطين، ليس الاستيطان في حد ذاته، بل تهويد فلسطين، أي بتحريرها من كاهل التخلف الشرقي ورفعها إلى الرقي الأوروبي. فها هو مؤسس الصهيونية السياسية تيودور هرتزل يخبرنا عن رؤيته للشرق من خلال وصفه لمدينة يافا الفلسطينية قبل وصول يهود أوروبا إليها في روايته الخيالية «الأرض القديمة الجديدة»:

كل شيء مهمل بدرجة مزرية؛ الطرق والأزقة تنبعث منها أسوأ الروائح، القذارة، الانحطاط وملامح البؤس الشرقي في كل مكان. أتراك فقراء، عرب تغلب عليهم القذارة، يهود خائفون يتسكعون في كل مكان، جميعهم متسولون وبائسون[١١].

ولم تكن القدس أفضل حالًا: الصراخ، الروائح الكريهة، الألوان النجسة غير النقية المختلطة، اختلاط الأفراد رثي الثياب في الأزقة الضيقة الرطبة، الشحاذون، المرضى، الأطفال الجوعى، نحيب الأرامل، عويل التجار[١٢].

بكلمات أخرى، تشابهت الحياة في فلسطين مع حياة الجيتو اليهودي في شرق أوروبا[١٣]. غير أنه وبعد عشرين عامًا من السيطرة اليهودية يروي هرتزل في روايته الخيالية التغيرات التي أحدثها يهود أوروبا. ففي الوقت الذي أصبحت فيه يافا لا تختلف حداثة عن مدن الولايات المتحدة الأمريكية، ازدهرت الحياة في حيفا والقدس:

في حيفا توجد حركة نشطة من تعايش كل الشعوب... صينيون، وفرس، وعرب ساروا مع هذا الحشد الصاخب. وكان اللباس السائد هو لباس الغرب «غير أن معظم مرتديه كانوا يهودًا» حتى كاد المرء يظن، أنه في إحدى موانئ إيطاليا الكبيرة، إلا أن أبنية حيفا كانت أكثر حداثة ونقاءً[١٤].

كما شهدت مدينة القدس هي الأخرى تغيرات جوهرية: في مدينة القدس نشأت أحياء جديدة حديثة تجتازها خطوط السكك الحديدية، بها شوارع عريضة ذات أشجار، ومنازل كثيفة لايفصلها عن بعضها سوى المساحات الخضراء. شوارع ومتنزهات، ومؤسسات تعليمية، ومتاجر، وأبنية زاهية، وأماكن ترفيه[١٥].

وبذلك كانت الصهيونية السياسية من أوجه عديدة محاولة للتشبه ومحاكاة أوروبا، فالصهاينة الذين لفظتهم أوروبا سعوا ومن خلال «عقدة نقص» إلى أن تتبوأ الدولة الجديدة وإن كانت خارج الجغرافية الأوروبية، مكانها ليس في الشرق، بل في الأسرة الأوروبية. ويظهر هذا جليًّا حينما يكتب هرتزل: «بالنسبة لأوروبا فنحن في فلسطين نشكل جزءًا من الجدار ضد آسيا، سوف نكون حائطًا مانعًا لمواجهة ثقافة الشرق البربرية»[١٦]، فهو بذلك يحاول وضع الدولة اليهودية التي يسعى إليها ضمن الأسرة الأوروبية. وفي ذات الوقت يبرهن على أن المشروع الصهيوني يتشابه مع المشروع الاستعماري الأوروبي الذي كان سائدًا آنذاك؛ أي تحديث شعوب آسيا وإفريقيا من خلال «تطعيمها بالحضارة الأوروبية».

إن فهم الصهيونية السياسية «للشرق» ومنشأ الديانة اليهودية كجزء من الماضي «الشرقي» يغلب عليه الالتباس والغموض. فنجد أن بعض الصهاينة قد أدركوا بالفعل أصولهم الشرقية وعلى الرغم من ذلك وبدلًا من أن يسعوا للمصالحة مع هذا الشرق، سعوا لاستعدائه والعمل في خدمة أوروبا التي سبق أن نبذتهم وألقت بهم خارج البيت الأوروبي. هذا الإدراك والحس اليهودي لبيئتهم الأوروبية المحيطة ولأنفسهم جعلهم لايتصالحون بسهولة مع ماضيهم «الشرقي».

أما العلاقة بين الصهيونية السياسية وأوروبا فكانت أكثر تناقضًا وتعقيدًا. من ناحية تكونت الحركة الصهيونية نهاية القرن التاسع عشر ردًّا على الوضع المتردي لليهودية الأوروبية، خاصة بشرق أوروبا. وفي تلك الأثناء تبخرت آمال اليهود في أن يكون ذوبان اليهود في مجتمعاتهم الأوروبية الحديثة هو الحل «للمشكلة اليهودية»، على الرغم من أن حركة التنوير بالإضافة للثورة الفرنسية قد سهلت على اليهود الولوج إلى داخل المجتمعات الأوروبية. غير أن تصاعد القوميات الأوروبية وما ارتبط بها من معاداة للسامية، أثناء المذابح الدامية في روسيا القيصرية في ثمانينيات القرن التاسع عشر وقضية درايفوس في تسعينيات القرن التاسع عشر في فرنسا، قد دفع كثيرًا من اليهود دفعًا في أحضان الصهيونية السياسية[١٧]. في البداية سعى الصهاينة السياسيون لإيجاد حل للمسألة اليهودية داخل أوروبا، ثم بعد ذلك خارج أوروبا بعدما لفظت المجتمعات الأوروبية اليهود من داخلها ونبذتهم.

وكمنبوذين من الأوروبيين وباعتبارهم حاملي المدنية والحضارة «الغربية» جاء الصهاينة اليهود إلى فلسطين. وبدلًا من أن يؤسسوا في فلسطين مجتمعًا يهوديًّا ذا أصول يهودية في «الشرق»، حاكوا مشروع التغريب لتلك الحضارة التي نبذتهم مجتمعاتها.

وبذلك طمس الصهاينة السياسيون الملامح «الشرقية» لليهودية وأبرزوا تبعيتهم لأوروبا. هذا الموقف المتناقض للصهاينة السياسيين يرجع إلى حقيقة أن معظم الشخصيات القيادية كانت من اليهود الشرقيين. لذا فقد وصموا في أوروبا مرتين بسبب أصولهم «الشرقية»[١٨]؛ مرة من جانب إخوانهم في العقيدة من اليهود – اليهود الغربيين خاصة في ألمانيا – ومرة أخرى من جانب البيئة غير اليهودية المحيطة بهم. فرفض الصهاينة السياسيين، الذين كانوا في ذات الوقت من اليهود الشرقيين للعناصر الشرقية اليهودية كان بمثابة «بطاقة دخولهم» إلى داخل الأسرة الأوروبية[١٩]. في الوقت الذي شدد فيه هرتزل ولاحقًا زعامة الحركة العمالية على تبعية الأشكناز لأوروبا، خطا جابوتنسكي؛ مؤسس الصهيونية الإصلاحية، خطوة أكبر حينما حاول إثبات أن اليهود العرب أنفسهم ينتمون إلى ثقافة أوروبية وليس إلى ثقافة شرق أوسطية. كما اعتبر أن اليهود أعضاء في الأسرة الأوروبية يدافعون عن القيم الأوروبية في فلسطين:

نحن اليهود. ليس لدينا أية علاقات مع الشرق. ولا يمكن إثبات أننا ننتمي إلى الشرق؛ لأننا من أصول آسيوية. وتكتظ وسط أوروبا بالعديد من الأجناس والأعراق التي نشأت من آسيا. والروح الأوروبية هي ملك لنا، ولدينا نفس الحقوق بها؛ مثل الألمان والإنجليز والإيطاليين والفرنسيين. وسوف نواصل ذلك في فلسطين. ومثلما صور نورداو ذلك بشكل صحيح، فنحن قد توجهنا إلى إسرائيل من أجل زحزحة حدود أوروبا المعنوية حتى الفرات[٢٠].

وأصبح الوضع بعد تأسيس الدولة خاصة مع تدفق الهجرات من المجتمعات العربية الإسلامية، أي اليهود العرب، أكثر تعقيدًا. فبقدوم اليهود العرب واجهت الزعامة اليهودية – باعتبارها نائبًا عن الصهيونية السياسية – تحديًا جديدًا؛ حيث شعرت القيادة الأشكنازية الإسرائيلية باعتبارهم من اليهود الشرقيين أن مشروع «أوروبة إسرائيل» يواجه

خطر الفناء. وقد شدد بن جوريون على ضرورة أخذ «خطر» اليهود العرب على محمل الجد: «نحن لانريد أن يصبح الإسرائيليون عربًا. نحن ملتزمون بمحاربة روح الشرق»[21]. رئيس الوزراء الإسرائيلي بن جوريون هذا، الذي لم يتخرج في كامبريدج أو السوربون أو هارفرد، وإنما تخرج في الجامعة العثمانية في القسطنطينية، أي في قلب الشرق، كان مثالًا في حد ذاته لأحد يهود شرق أوروبا. فقد نشأ في منطقة، كتب عنها أحد المسكليم، أي اليهود التنويريين، ما يلي:

هل تعرف تلك البلاد التي يتفشى فيها الجهل والجوع والاحتياج والضيق العام، وينتشر بها الفقر المدقع بسبب نقص وعي وإحباط سكانها؟ هل تعرف الناس القاطنين هناك الذين غرقوا في سبات عظيم؛ مثل جثة متعفنة، سائمين من الحياة، غافلين من الميلاد إلى الممات بخمول ولا يمتلكون أية رؤية، أولادهم متوحشون وبناتهم مثل الحيوانات لا يملكون أي قدر من التعليم المناسب الصحيح؟ عزيزي القارئ، هذه البلاد هي موطني، وهؤلاء الناس هم شعبي، إنهم أبناء جلدتي من اليهود؛ حيث يأتي الرجل من غرب أوروبا ويشاهد بأم عينيه تخلف هؤلاء الناس، وتدهورهم الإنساني، ومستوى ثقافتهم، والتعليم الذي يمنحونه لأبنائهم وأسلوب حياتهم. بدون أدنى شك سوف يطرح التساؤل التالي: هل يمكن أن يكون هناك أي جدوى من الإصلاح، هل لا يزال بالإمكان إصلاحهم؟ هل يمكن حتى للجيل الثالث أن يدخل مجتمع الحداثة وهم مطلعون ومدركون لأمور الحياة ومظاهرها[22]؟

أما الأمر العجيب أن بن جوريون ابن «حياة التخلف» في أوروبا الشرقية قد تحدث عن اليهود العرب بصورة مماثلة:

هؤلاء اليهود يأتون إلينا عرايا خاليي الوفاض. هم غير مستعدين تمامًا للحياة في بلاد لا يعرفون لغتها أو مثلها العليا. جماعات متخلفة من بلاد الإسلام البعيدة. جاءوا

بلا مهنة، بلا أدنى فكرة عن الحياة العصرية الحديثة؛ لأنهم كانوا يعيشون في قلب القرن العشرين بروح وعقلية العصور الوسطى. لقد حصلنا بهذه الطريقة على خامة غنية وفيرة، إلا أنها خامة بدون ملامح يجب علينا أن نضمها إلى المثل الروحية العليا للأمة الجديدة الناشئة. وهذا ليس بالعمل السهل الهين. فصعوبات هذا الإدماج الروحي لا تقل بحال من الأحوال عن صعوبات الاندماج في الإطار الاقتصادي. لذا فيجب علينا تقديم الإثباتات والبراهين للحب المعطاء غير الأناني وأن نحتوي هؤلاء المشردين داخل قلاع مجتمعنا، أن نمنحهم ثقافتنا، وأن نعطيهم لغتنا، كما يجب علينا ألا ننظر إليهم على أنهم متسولون مزعجون، وإنما على أنهم إخوتنا، الذين يربطنا بهم نفس المصير والقدر[٢٣].

وختامًا يمكننا القول إن موقف الحركة الصهيونية تجاه الشرق كان متناقضًا وبشدة. فالحركة الصهيونية كانت نتاج عدم القدرة الأوروبية على استيعاب اليهود داخل الأسرة الأوروبية. فمن البيئة الأوروبية المحيطة اعتبر اليهود أنهم غير أوروبيين، أي أنهم وصموا بأنهم شرقيون. وبعد أن نبذتهم أوروبا توجه اليهود إلى فلسطين، أي إلى الشرق، وبدلًا من التصالح والاندماج مع «الشرق» رفضوه وأنكروه؛ حتى يضعوا أنفسهم في نفس مستوى الأوروبيين «المتفوقين، أصحاب الحضارة الراقية». وعليه لم يكتف أهل الصهيونية السياسية فقط بتصوير أنفسهم بأنهم شعب له جذور عميقة في الحضارة الأوروبية محاط ببيئة عربية إسلامية، وإنما اعتبروا أنه من ضمن مهامهم فرض قيم الثقافة الأوروبية في الشرق العربي. تلك المهمة التي صعبت من قبول إسرائيل في المنطقة إلى وقتنا هذا.

اليهود العرب في إسرائيل

لقد تشعبت وتعقدت الظروف التي أدت إلى هجرة اليهود العرب إلى إسرائيل. ويمكن أن تتضح الخلفيات التي أدت إلى مثل هذه الهجرة الجماعية في نهاية أربعينيات وبداية خمسينيات القرن الماضي من خلال ربطها بمضمون سياسة الهجرة الذي اتبعته آنذاك الدولة الناشئة حديثًا. فالإعلان التأسيسي لدولة إسرائيل الذي أعلنه بن جوريون في عام ١٩٤٨ وجَّه الدعوة ليهود الشتات على التعميم بالقدوم إلى إسرائيل[٢٤]. وبذلك لم تعرِّف إسرائيل نفسها بدولة اليهود الذين يعيشون داخل حدودها فقط، ولكن لجميع اليهود في أنحاء المعمورة. ووفقًا لهذا الحق كان تصرف القيادة اليهودية آنذاك. لقد أدرك بن جوريون حتى قبل تأسيس الدولة مدى أهمية المهاجرين بالنسبة للدولة الناشئة. لذا فقد وصف الهجرة بأنها شريان الحياة للوجود اليهودي في فلسطين، وأنها الأمل الوحيد لليهود في الشتات لتحقيق مستقبل أفضل:

لا نريد من خلال الهجرة أن نخرج من المنفى الأصعب إلى المنفى الأسهل، مثلما كان الحال حتى الآن عند الهجرات اليهودية. ما قصدناه من هذه الهجرة هو إزالة وإبطال المنفى. حتى نتحرر من التبعية للإرادة الأجنبية والثقافة اللا يهودية يجب علينا أن نحقق وطنًا يهوديًّا للشعب اليهودي[٢٥].

هذا التصور الخاص بوضع يهود الشتات للدولة الوليدة كان من الأهمية بالنسبة لبن جوريون حتى إنه قد دعا إلى جلسة خاصة للماباي قبل بضعة أشهر من إعلان قيام الدولة؛ للتأكيد على مدى ضرورة هذه الهجرات للدولة. في هذه الجلسة طالب بن جوريون بهجرة جماعية غير مقيدة بعد تأسيس الدولة.

إن اختيار الاسم؛ اسم الدولة، والعاصمة، واختيار الحكومة، والنشيد الوطني، والدستور، والميزانية، والجيش، والبوليس؛ كل ذلك يعد من الأمور السهلة الهينة. البلاد

تحتاج ليهودها، وطالما أن احتياج الدولة لم يصل إلى الحد الأدنى، فلن يتوفر الأمان للدولة، حتى بعد إعلان قيامها[٢٦].

وقد تابع بن جوريون الضغط على أصدقائه في الحزب بخطبته العاطفية: « لآلاف السنين كنا شعبًا بلا دولة والآن يتهددنا الخطر أن نتحول إلى دولة بلا شعب »[٢٧]، لذا فقد طالب بهجرة غير مقيدة إلى البلاد. وقد تأسست لجنة للهجرة والاستيعاب وصاغت في اجتماعها الأول خطة من ثلاث سنوات لإدراج المهاجرين الجدد[٢٨]. ولم يكن بمقدور لجنة الهجرة السماح بهجرة غير مقيدة، واقترحت بدلًا من ذلك إدراج حوالي ١٠٠,٠٠٠ مهاجر جديد سنويًّا أي حوالي ٨٠٠٠ مهاجر شهريًّا. وقد ارتبط إدراج المهاجرين الجدد بتطوير الخدمات الضرورية اللازمة والبنية التحتية وتوفير فرص عمل[٢٩]. ولكن مع ذلك فقد هاجر حتى نهاية عام ١٩٤٨ حوالي ١٠٢,٠٠٠ مهاجر. وفي مايو ١٩٤٩ وصل عدد المهاجرين إلى حوالي ٢١٠,٠٠٠ مهاجر[٣٠].

هذه الأعداد الضخمة غير المتوقعة أدت إلى حدوث جدال حاد داخل القيادة الإسرائيلية، وكذلك داخل الرأي العام الإسرائيلي. وقد كان هذا الجدال شديد التشعب والتعقيد. ففي الأساس لم يكن هناك تعاون بين ممثلي الوكالة اليهودية، ووزارة الخارجية، ووزارة الهجرة، الأمر الذي أدى إلى تلك الأعداد غير المحسوبة من المهاجرين. فكل جهة من هذه الجهات الثلاث كانت تتصرف كما لو كانت هي المؤسسة الوحيدة المسئولة عن إدارة مسألة الهجرة. وفي إبريل ١٩٤٨ أعلنت الوكالة اليهودية نفسها أنها الجهة الوحيدة المسئولة عن الهجرة والاستيطان في البلاد[٣١]. وبذلك لم تستهدف الوكالة اليهودية الاضطلاع بدور في الشتات فقط، وإنما في الدولة الجديدة أيضًا. هذا المطلب شغل قيادة الماباي لعدة أشهر. وبناءً على طلب الوكالة اليهودية تم عقد اجتماع مع الحكومة الإسرائيلية بعد وقت قصير من إعلان قيام الدولة. في هذا الاجتماع اهتم ممثلو الوكالة اليهودية – على خلفية الخلاف حول مسألة تنظيم الهجرة – بتوضيح دور

الحكومة الإسرائيلية والدور التنفيذي للوكالة اليهودية[٣٢]. وكرر بن جوريون عرض آرائه وفكره حول دور الوكالة اليهودية[٣٣]. فأثنى على دور الوكالة اليهودية، إلا أنه أوضح أن دورها يتمركز في مسئوليتها عن اليهود في الشتات، أما الحكومة الإسرائيلية فهي المسئولة الوحيدة عن مسألة الهجرة. وقد كان حريصًا على الوصول لتسوية على هذا الأساس مع الوكالة اليهودية؛ بحيث لا تنتهك سيادة البلاد. أما ناحوم جولدمان (١٨٩٥- ١٩٨٢)، الذي كان آنذاك رئيس اللجنة المركزية للوكالة اليهودية؛ فلم يرَ في ذلك مساسًا بسيادة واستقلال البلاد؛ نظرًا لأن الوكالة اليهودية سوف تنسق سياستها المتعلقة بالهجرة مع الحكومة الإسرائيلية. أما موشي شابيرا (١٩٠٢- ١٩٧٠)، وزير الهجرة، فقد أيد آراء بن جوريون، وأكد أن سياسية الهجرة لا يمكن أن تقوم بها وزارته بمفردها، إنما هي من اختصاص الحكومة بأسرها. أما وزير الخارجية موشي شاريت (١٨٩٤- ١٩٦٥) فقد تحمس لفكرة التعاون المشترك بين وزارته والوكالة اليهودية. وبعد العديد من الجلسات أمكن التوصل إلى اتفاق، يحدد بمقتضاه مكتب الوكالة اليهودية في إسرائيل جنبًا إلى جنب مع الحكومة الإسرائيلية سياسة الهجرة. وبناءً على ذلك يتشكل قسم للهجرة داخل الوكالة اليهودية، يصبح مسئولًا بالتنسيق مع الحكومة الإسرائيلية عن سياسة الهجرة.

وقد وافق بن جوريون بعدما أسندت قيادة هذا القسم إلى جيورا جوزيفتال (١٩١٢-١٩٦٢)؛ أحد أعضاء الماباي والتابع الأمين لبن جوريون، بدلًا من يهودا براجينسكي أحد أعضاء حزب الماباي[٣٤]. وبعد عدة أشهر عيَّن بن جوريون صديقه في الحزب ليفي إشكول (١٨٩٥-١٩٦٩)، والذي كان آنذاك أمين صندوق الوكالة اليهودية في إسرائيل، رئيسًا لقسم الاستيطان داخل الوكالة اليهودية[٣٥]. وبذلك أصبح من يحدد سياسة الهجرة داخل الوكالة اليهودية اثنان من أعضاء حزب الماباي. إذن فالجدال من أجل السلطة والسيطرة انتهى بانتصار بن جوريون. وفتحت الأبواب مجددًا أمام المهاجرين. فجاء في الفترة من مايو حتى ديسمبر ١٩٤٨ حوالي ١٠٢,٠٠٠

مهاجر[٣٦]. واستقر هؤلاء المهاجرون في القرى والمدن والمناطق السكنية العربية التي تركها أصحابها خوفًا أو طردوا منها عنوة وقسرًا. وبذلك حلت مسألة استقرار هؤلاء المهاجرين حتى نهاية عام ١٩٤٨. إلا أنه في عام ١٩٤٩ ازداد الأمر تعقيدًا؛ حيث وصل ١١١,٠٠٠ مهاجر. وقد تم تسكينهم في الثكنات البريطانية السابقة وفي خيام كبيرة تحت ظروف شديدة الصعوبة.

حينما أفتح الباب، أجد في كل مكان أنظر إليه نفس المنظر. عشرات الأسرة بطول القاعة على الجوانب، بالقرب من الحائط وفي وسط القاعة. أسرة، أسرة، أسرة، كل سرير بجانب الآخر. بعض الأسرة خالٍ، أما معظم الأسرة فكانت غير مرتبة، متسخة ويجلس عليها نساء، رجال ونساء عجائز، بنات وأولاد صغار السن بل وأطفال، جميعهم مكتوفو الأيدي بلا حول ولا قوة[٣٧].

ونتيجة لازدياد الظروف الحياتية سوءًا، خشي السياسيون المسئولون عن الهجرة من القلاقل والاضطرابات الاجتماعية، وطالبوا الحكومة بتحسين فوري للظروف الحياتية الخاصة بالمهاجرين. لذا فقد حذر جيورا جوزيفتال؛ رئيس قسم الهجرة بالوكالة اليهودية، الحكومة الإسرائيلية من العواقب.

يجب أن ترى مخيم اللاجئين، حينما يوضع خمسون رجلًا وامرأة وشيخ وطفل في قاعة نوم واحدة! لا يمكن تجنب أن يصبح الوضع غير محتمل. هذه ظروف وأوضاع مهينة لا يمكن بموجبها استيعاب الأفراد. ونحن نرى أنه من الضروري إعلام الحكومة الإسرائيلية، أن قاعة النوم الواحدة التي تضم سبعة وأربعين نفسًا، تمثل قنبلة موقوتة تهدد البلاد بأسرها[٣٨].

كما تعالت أيضًا أصوات من الماباي تحذر الحكومة من تردي الأوضاع:

يوجد في هذا العام ما يكفي من القوى، التي إن اتحدت، فبإمكانها القيام بثورة مضادة في هذه البلاد. في يوم ما، يمكن لـ ١٠٠,٠٠٠ إنسان مثلهم، متمركزين في المخيمات مقيدي الحركة، أن يقوموا بانفجار يكتسح الحكومة والبوليس والكنيست، هذا ما حذر منه بينحاس (لوبيانيكر) لافون (١٩٠٤– ١٩٧٦)، الذي كان آنذاك السكرتير العام للهيستادروت وعضوًا في حزب الماباي[٣٩]. وقد خرج الجدال حول المهاجرين من الإطار السياسي، وامتد ليشمل الرأي العام الإسرائيلي. وانتشر الذعر بين السكان؛ لأن بتلك الموارد الاقتصادية المحدودة والبنية التحتية التي لا تزال قيد التشييد والخدمات غير الكافية، لن تتمكن البلاد من استيعاب الأعداد غير المحدودة وغير المقننة من المهاجرين الجدد. وأظهر السكان – الذين كان يرمز لهم على أنهم المستوطنون القدماء – السخط ليس فقط ضد الحكومة، وإنما أيضًا ضد المهاجرين الجدد. وأطلق جوزيفتال مقولته الشهيرة التي عكست الوضع في إسرائيل «إسرائيل تحتاج للمهاجرين، ولكن الإسرائيليون لا يريدون المهاجرين»[٤٠]. وقد دارت هموم الناس في الشوارع حول الخطر الذي قد يسببه المهاجرون الجدد للدولة الناشئة، وأصبحت مادة جديدة للمناقشة والجدال السياسي. وقد اندلع نوع من النفور من قبل بعض السياسيين ضد الهجرة غير المحددة والمقننة. وأوضح ليفي إشكول؛ مسئول الوكالة اليهودية لتوطين المهاجرين الجدد في البلاد، في إحدى جلسات اللجنة التنفيذية للوكالة اليهودية: «إسرائيل بلد صغير لا يمكنه استيعاب كل يهود العالم»[٤١].

وقد أوضح وزير المالية الإسرائيلي؛ إليعازر كابلان مواضع الجدل والخلاف، وتحدث أكثر صراحة. فبالنسبة له لم تكن إسرائيل في حاجة إلى يهود ضعاف روحيًّا وجسديًّا، وإنما إلى عمال ومحاربين[٤٢]. وقد امتد الجدال حول المهاجرين الجدد واتسع ليشمل الرأي العام إلى جانب الجبهة السياسية. فأيد معارضو سياسة عدم تقنين الهجرة فكرة الاختيار الانتقائي للهجرة.

لا يجب أن تعلو الهجرة على مصلحة البلاد، بل يجب أن تخدمها وتدعمها وتقويها وليس أن تدمرها. فإذا ما شكلت الهجرة تهديدًا للبلاد، إذن وجب تقييدها وتقنينها. فالهجرة يجب أن تخطط لها بنظام وتنظم بدقة؛ بحيث لا تقصم ظهر دولتنا[٤٣].

واستمر تعالي الأصوات المطالبة بتقييم وكذلك انتقاء الهجرة، وعادة ما كانت أدلتهم وحججهم أيديولوجية. لقد رأى هؤلاء أنفسهم على أنهم إسرائيليون في المقام الأول ويهود في المقام الثاني. لقد كان كرههم وسخطهم من المهاجرين الجدد بسبب ازدرائهم للشتات بصفة عامة. فهم لم يروا في المهاجرين الجدد روح الرواد، الذين يحملون بداخلهم المعتقد الصهيوني وكانوا يسعون إلى تشييد الدولة، إنما رأوا فيهم باحثين عن الحماية والأمان، أي أنهم بمثابة طفيليات يريدون العيش بشكل جيد في الدولة الجديدة. لذا فمن وجهة نظرهم يجب على الدولة القيام بكل شيء لتضييق الهجرة وتقنينها. كما ينبغي استقدام اليهود الأقوياء صغار السن إلى إسرائيل؛ حتى يتمكنوا من استكمال بناء البلاد والدفاع عن الدولة[٤٤].

إذن فالانتقاد كان لنوعية المهاجرين وليس لكمِّهم. وتحديدًا في هذا الوقت، الفترة ما بين عامي ١٩٤٩ و١٩٥٠ امتد الجدال ليشمل اليهود العرب. بداية جلب اليهود العرب بدأت في بداية عام ١٩٤٨، إلا أن أعدادهم كانت لا تزال منخفضة مقارنة باليهود الأوروبيين. بدايةً من عام ١٩٤٩، بدأت الدولة الأشكنازية تشعر «بالخطر الشرقي»، والذي يمكن أن يهدد مستقبلهم إذا ما تزايدت أعداد المهاجرين من اليهود العرب إلى إسرائيل.

وفي ذات الوقت عانت الدولة اليهودية من تجربة مريرة مع اليهود الأوروبيين. لأنه بكل هذا التحمس والتعاطف مع المسألة الصهيونية وإسرائيل في الشتات الأشكنازي، لم يرغب يهود أوروبا في ترك تلك المجتمعات التي اندمجوا فيها. فهم حتى لم يتركوا

تلك البلاد الأوروبية التي شهدت قتل أقاربهم وإخوانهم حالما منحتهم هذه البلاد بعض الديمقراطية واعترفت بحقوقهم. العشرة أو الخمسة عشر مليونًا من اليهود، الذين كانت لديهم القدرة على الهجرة إلى المستعمرة التي تحولت لدولة، لم يستفيدوا بصورة كبيرة من هذا الوضع. على العكس من ذلك كان الحال بالنسبة لغيرهم: فمجرد وجود كيان تلك الدولة، ساعد في تقبل وسهّل الوجود اليهودي في المجتمعات الغربية، الأمر الذي هوَّن الشتات على اليهود الأشكناز ودعم موقفهم في مجتمعاتهم الأوروبية والأمريكية.

وقد عكست الأعداد المتدنية من المهاجرين من أوروبا مدى ضعف الحركة الصهيونية على اليهود الأشكناز في الشتات: من التيار القوي للأشكناز من بولندا القديمة باتجاه الغرب – غرب أوروبا، الولايات المتحدة وغيرها من المستعمرات ذات السكان الأوروبيين – لم يكن بمقدور الصهيونية إلا أن تشق طورًا هزيلًا مستمدًّا أساسًا من المصادر الجغرافية والاجتماعية للمسألة اليهودية الحديثة في أوروبا، من أنقاض الجيتو. حينما أعلنت دولة إسرائيل لم يكن لهذا العالم وجود؛ إذ دمره النازيون. فهاجر الناجون إلى الغرب، والبعض الآخر توجه بسبب الاشتراكية القومية إلى الشرق. فعلى الرغم من توجه ٣٠٠,٠٠٠ يهودي ممن نجوا من معسكرات الاعتقال وممن كانوا يعيشون بأوروبا، إلى اليشوف المحرر بقوة السلاح والذي تحول إلى دولة، فإن الغالبية العظمى من اليهود بقي ولم يهاجر. ويعتبر الاتحاد السوفيتي السابق أبرز مثال لهذه المعضلة؛ ففي العصر الليبرالي كانت حياة اليهود جيدة ومريحة ولم يرغبوا في مغادرة البلاد، أما في فترات القمع؛ حيث اختلط انتقاد الصهيونية مع معاداة الصهيونية، فلم يعد بإمكان اليهود الرحيل.

اليهود العرب والاستعمار الصهيوني في فلسطين

حينما تأسست الدولة، أدركت القيادة الإسرائيلية، وعلى رأسها بن جوريون، بوضوح أن العشرة أو الخمسة عشر مليون أشكنازي الموزعين في أوروبا والولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي وجنوب إفريقيا وأستراليا ونيوزلندا كانوا غير كافين لاستمرار تدفق تيار الهجرة إلى الدولة العبرية. فالاهتمام بالشباب اليهودي من خلال الحركة الصهيونية سوف يؤمن بالفعل تدفق المهاجرين المؤهلين – من ذوي التخصص الفني والعلمي– وهو ما تحتاجه الدولة الناشئة. ولكن من أجل الاستيلاء على مساحات شاسعة من الأراضي التي يتم إخلاؤها وخلق قوة اجتماعية واقتصادية وديموجرافية وعسكرية، فلم تكن الهجرة الأشكنازية كافية بأية حال من الأحوال، طالما أن حالة اليهود في الغرب أكثر رفاهية منها في الدولة الناشئة. وبسبب ذلك اختار بن جوريون سياسة فتح باب الهجرة غير المحددة وغير المقننة، ليس بسبب ما ادعاه من إنقاذ اليهود؛ لأنه وفقًا للمؤرخ الإسرائيلي توم سيجف، لم ينشغل بن جوريون كثيرًا بإنقاذ اليهود ومصيرهم. السبب الجوهري لارتباطه بالهجرة هو إنقاذ الأمن القومي وتأمين القوة العسكرية للدولة الناشئة[٤٥].

إن تشجيع الهجرة لإسرائيل من أجل إنقاذ يهود الشتات كان تفكيرًا تكتيكيًا حتى يضمن دعم العالم الغربي المحمل أخلاقيًا بعبء الهولوكوست[٤٦]. إلا أن ذلك لا يعني أن إنقاذ يهود الشتات لم يكن ضمن اهتمامات الزعامة الإسرائيلية تحت قيادة بن جوريون. فإذا ما كان هذا الاهتمام موجودًا بالفعل، فهو ذو أهداف مزدوجة؛ لأن أمان ومستقبل البلاد كان الضمان الوحيد له – وفقًا لبن جوريون – تلك الهجرات غير المحددة وغير المقننة. «لقد استولينا على مناطق شاسعة، ولكن بدون استيطان فليس لها أية قيمة سواء في النقب أو في الخليل أو في القدس»[٤٧]. والاستيطان يحتاج لمهاجرين، لذا – كما يضيف بن جوريون – «فإن مستقبل البلاد يرتبط بالهجرة»[٤٨]. ولكن كان واضحًا له

أيضًا أن الهجرة ستتسبب هي الأخرى في العديد من المشكلات. فأظهر بن جوريون تفاهمًا للاستياء الذي ساد بسبب الأزمة الاقتصادية بين السكان ولناقديه من جراء سياسة الهجرة، إلا أن المجتمع الإسرائيلي في نهاية أربعينيات وبداية خمسينيات القرن العشرين لم يواجه سوى القليل من الصعوبات مقارنة بعصر اليشوف. إذن فوجود الدولة وبالتالي مستقبلها ارتبط بصورة كبيرة بالهجرة.

إن الهجرة لديها امتياز فوق كل شيء، لا يمكن لنا أن ننكره. وعليه فلا يجب أن نضع في حساباتنا فقط الأحوال السيئة لليهود في اليمن، في رومانيا وفي العراق؛ لأن هناك اعتبارًا آخر حاسمًا وهامًّا؛ ألا وهو تأمين سلامة الدولة. لذا فالهجرة السريعة والشاملة غير المحددة هي في حقيقة الأمر مسألة تتعلق بضمان كيان دولة إسرائيل[٤٩].

بهذا المنطق تمكن بن جوريون – سواء في حكومته أو في الوكالة اليهودية – من اكتساب موافقة الأغلبية على سياسته المتعلقة بالهجرة.

ربما كانت «سياستي تجاه الهجرة» الشيء الوحيد الذي تحقق في فترة ما بعد الحرب عام ١٩٤٨، وإن كان بمقاومة عنيفة وفي بعض الأحيان بمقاومة غير منطقية. لقد أجبرت الحكومة واللجنة التنفيذية للوكالة اليهودية على قبول الهجرة الشاملة غير المحددة بغض النظر عن المسائل المالية.

هذا ما كتبه بن جوريون في مذكراته حول سياسته الخاصة بالهجرة في الثلاث سنوات الأولى بعد قيام الدولة[٥٠]:

كانت هجرة اليهود العرب أحد الأوجه الهامة والمؤثرة في الجدال الدائر حول سياسة بن جوريون المتعلقة بالهجرة. على الرغم من الأغلبية التي قبلت سياسة الهجرة الخاصة ببن جوريون سواء في الوكالة اليهودية أو حتى في الحكومة، فإن فكرة هجرة اليهود من

المجتمعات العربية – الإسلامية لم يكن يستسيغه كثير من قيادات الدولة الأشكنازية. لذا فقد قبل ناقدو بن جوريون سياسة الهجرة الخاصة به، طالما كانت هذه السياسة قاصرة على أخواتهم وإخوانهم في العالم الأشكنازي[٥١]، إلا أنهم ما لبثوا أن عارضوا هذه السياسة بشدة، حينما ازداد تيار هجرة اليهود من بلاد المجتمعات العربية – الإسلامية، وقابل ذلك انخفاض لأعداد المهاجرين من العالم الأشكنازي. فحذر يتسحاق (فيرفل) رفائيل (١٩١٤– ١٩٩٩)؛ رئيس دائرة الهجرة بالوكالة اليهودية وسياسي من الماباي، عام ١٩٤٩ زملاءه في اللجنة التنفيذية للوكالة اليهودية من موجة هجرة من شمال إفريقيا، وطالب الحكومة أن تقوم على أقل تقدير بتنظيم الهجرة من هذه المناطق؛ «لأننا لا نتمنى أن يكون هؤلاء المهاجرون هم مصدرنا الوحيد للهجرة»[٥٢]. لقد زار رفائيل ألمانيا وفرنسا لدراسة أوضاع اليهود هناك الذين ينتظرون الهجرة إلى إسرائيل. وبعد عودته أبلغ اللجنة التنفيذية للوكالة اليهودية عن رحلته. فتحدث عن المهاجرين من ألمانيا بافتخار. وبالتالي ضرورة فتح باب الهجرة لهم، أما يهود الشرق العربي الذين التقاهم في فرنسا، فلم يَرَ فيهم غير «كائنات بشرية» بعقلية شتات[٥٣]. وقد استخدم وزير الخارجية الإسرائيلي موشي شارت في إحدى اجتماعاته مع ممثل وزارة الخارجية السوفيتية استراتيجية «الكيف بدلًا من الكم»؛ للحصول على موافقة القيادة السوفيتية لهجرة اليهود من شرق أوروبا.

توجد دول – وأنا أشير هنا إلى شمال إفريقيا – لا تحتاج كل اليهود بها إلى الهجرة إلى إسرائيل. فالمسألة ليست كمية، بل هي مسألة كيفية. دورنا في إسرائيل دور ريادي، ولذا فنحن نحتاج إلى أشخاص ذوي قوة داخلية مميزة. نحن حريصون على جلب يهود شمال إفريقيا إلى إسرائيل ونحن نفعل كل ما في وسعنا لتحقيق ذلك. ولكننا لا يمكننا أن نعتمد فقط على يهود شمال إفريقيا لبناء البلاد؛ لأنهم ليس لديهم المؤهلات اللازمة الخاصة بذلك. نحن – الإسرائيليون – لا نعلم ما سيحدث لنا، وما المخاطر العسكرية والسياسية التي سنتعرض لها. نحن في حاجة إلى أشخاص يظهرون الثبات وقت الحاجة

ولديهم قدر كبير من الصمود. بالنسبة لمهمة بناء الدولة، فإن يهود شرق أوروبا بمثابة دينامو فعال لبناء الدولة... [٥٤]، ويبدو أن رأي موشي شارت قد عكس فكر وزارة الخارجية الإسرائيلية حول اليهود العرب في السنوات الأولى للدولة، ففي عام ١٩٤٩ صاغت وزارة الخارجية خطابًا رسميًّا لممثلي إسرائيل في العالم الغربي، تلفت فيها نظرهم إلى ازدياد أعداد العناصر غير الأشكنازية بصورة متزايدة في المجتمع الإسرائيلي، مما يؤثر سلبًا على أسلوب ومستقبل الحياة. لذا فقد طلبت وزارة الخارجية من دبلوماسييها «الحفاظ على المستوى الثقافي والحضاري من خلال التدخل لتشجيع المزيد من موجات الهجرة من الغرب، وليس من دول الشرق الأوسط المتخلفة»[٥٥].

كما نظر البرلمان الإسرائيلي أيضًا بريبة إلى هجرة اليهود العرب. فتوجهت شوشانا برليتس (١٨٩٣-١٩٦٩)؛ رئيس لجنة التربية في الكنيست، إلى البرلمانيين وسألتهم «ما إذا كنتم تثقون في هؤلاء المهاجرين الذين جاءوا من تلك المناطق الشرقية. فكما تعلمون، نحن - الأشكناز - لا توجد بيننا وبينهم أية لغة مشتركة. مستوانا الثقافي والحضاري لا يقارن بهم، فنمط حياتهم يرجع للعصور الوسطى...»[٥٦]. ليس فقط في الوكالة اليهودية والدوائر الحكومية والكنيست كان التساؤل حول مدى كفاءة اليهود العرب مقارنة بإخوانهم الأشكناز، وإنما أيضًا من جانب المدافعين المتحمسين لبن جوريون ولسياسته التي تنادي بالهجرة غير المحددة وغير المقننة، بل إن بن جوريون نفسه يخفي تشككه حول مدى كفاءة اليهود العرب. وفقًا لبن جوريون فهؤلاء المهاجرون يضعون الدولة أمام معضلتين شديدتين: «مشكلة عرقية عنصرية» ومشكلة تواصل وتفاهم. المشكلة العرقية تنتج من تولي عنصر أعلى وأرقى، الأشكناز، زمام السلطة في الدولة، في حين احتل اليهود العرب أدنى المستويات في الدولة. بدأ عرق أعلى في الظهور؛ فالعرق الأشكنازي بدأ في قيادة الأمة، في حين أن العرق الشرقي أصبح في المكانة الأدنى[٥٧]. أما

فيما يتعلق بمشكلة «التواصل والتفاهم» فقد رأى بن جوريون أنها كانت بسبب عدم وجود لغة مشتركة فيما بينهم، وكتب شاكيًا في مذكراته أن اليهود العرب لا يعرفون العبرية أو حتى اليديشية[٥٨].

إن تولي الأشكناز زمام القيادة في الدولة اعتبره بن جوريون أمرًا مسلَّمًا به؛ لأنه رأى في الأشكناز جزءًا من حضارة متقدمة تمثل وتجسد الروح اليهودية الحديثة. أما اليهود العرب على العكس من ذلك فكانوا يمثلون بالنسبة لبن جوريون جزءًا من عالم عربي إسلامي يغلب عليه التأخر والتخلف. وبالتالي فدور يهود الشرق، كما يعتقد بن جوريون، «قد تقلص أو بالأحرى اختفى تمامًا. ففي القرون القليلة السابقة كان اليهود الأوروبيون هم من يقود الأمة اليهودية كمًّا وكيفًا»[٥٩]. وانطلاقًا من هذا المنظور يستحق الأشكناز في المقام الأول أن يكونوا – وفقًا لبن جوريون – مواطنين، بل ورواد هذه الدولة[٦٠]. ومن ثم رأى بن جوريون أن هدف تأسيس دولة يهودية أن تكون في المقام الأول للأشكناز وهو ما قد تحقق بالفعل بإنشاء دولة إسرائيل. وبذلك تكونت الدولة الأشكنازية بالفعل، إلا أن الأشكناز الذين جاءوا لم يكونوا بالأعداد المطلوبة والمرجوة. وفي تلك اللحظة اتخذ الجدال حول هجرة اليهود «العرب الشرقيين» منحنًى عميقًا، لأنه لم يكن في الأساس يدور حول الخطر الكمي الذي سوف يضع القدرات الاندماجية التكاملية للدولة الفتية على المحك. بل أكثر من ذلك، فإن هذا الكم من اليهود القادمين من «الشرق» يهدد أيديولوجية الصهيونية برمتها. ذلك لأن الصهيونية السياسية، كما يجسدها هرتزل، كانت في الأساس حركة أوروبية أخذت على عاتقها إنقاذ اليهود في أوروبا. فإذا ما تحدثت الصهيونية السياسية عن «اليهود»، فهي في هذه الحالة تعني اليهود الأوروبيين دون غيرهم. وحينما كتب هرتزل عن دولة اليهود من وجهة نظره، فهو في هذه الحالة يساوي اليهود مع الأشكناز. بالفعل تم إخبار العالم الأشكنازي؛ على أقل تقدير منذ حادثة دمشق في عام ١٨٤٠ وما تبعها من تأسيس المدارس اليهودية المعروفة

باسم الأليانس لخدمة يهود الشرق من المغرب غربًا إلى الشام شرقًا. لقد ساعدت الصهيونية السياسية في القرن التاسع عشر يهود الشرق؛ من أجل تحسين ظروف حياتهم في بلادهم، ولكنهم لم ينظروا إليهم أبدًا على أنهم جزء من المشروع الصهيوني. ويبحث المرء عبثًا في كتابات هرتزل عن وضع اليهود الشرقيين في الدولة الجديدة. ففي روايته الخيالية «البلاد القديمة الجديدة» شيد هرتزل بحماس المجتمع اليهودي الأوروبي الذي ضم بين جوانبه عربًا، وفرسًا بل وكذلك صينيين، ولكن بدون أدنى ذكر لليهود العرب[٦١]. كما فسر بن جوريون الحركة الصهيونية هو الآخر على أنها حركة أوروبية، كونها أشكنازية من أجل الأشكناز[٦٢].

إلا أن الأشكناز، الذين أُنشئت الدولة لهم، لم يأتوا إليها بالكم المتوقع. وكانت هذه هي الحقيقة المرة التي استوعبها بن جوريون: حين كتب: «لقد دمر هتلر الكيان اليهودي الأشكنازي، القوة الرئيسية والهامة لبناء الدولة. لقد تكونت الدولة، ولكنها لم تجد الأمة الأشكنازية، التي تكونت من أجلها»[٦٣]. وتعتبر هذه المقولة على درجة كبيرة من الأهمية، ليس فقط لأنها توضح أفكار وآراء بن جوريون حول تخلف الأشكناز عن الهجرة إلى إسرائيل؛ وإنما لأنها تعد بمثابة مبرر يقدمه لقبول هجرة اليهود العرب إلى إسرائيل. وبطبيعة الحال كان بن جوريون في وضع يمكنه من التمسك بالموقف الصهيوني «الأرثوذكسي» وأن يقصر الدولة الأشكنازية على اليهود الأشكناز فقط. ولكن كان ينقصه – كما قال – القوى التي تبني وتشيد الدولة. وبذلك نصل إلى الإجابة عن التساؤل حول مدى أهمية جلب اليهود العرب للدولة العبرية.

درس توم سيجف بعض وثائق القيادة الإسرائيلية التي ترجع لنهاية أربعينيات وبداية خمسينيات القرن الماضي، ووجد وثيقة على درجة كبيرة من الأهمية في إحدى حافظات الوثائق الخاصة بإدارة الهجرة الإسرائيلية بالوكالة اليهودية. كاتب هذه الوثيقة –وفقًا لبن جوريون – طبيب مجهول كان يعمل لحساب الوكالة اليهودية في

مرسيليا في أحد المخيمات الخاصة بيهود شمال إفريقيا في طريق هجرتهم إلى إسرائيل. وفي وصف تاريخي لأحوال يهود شمال إفريقيا، كتب هذا الطبيب يصف الظروف في هذا المخيم. بالنسبة له فقد تساوت الظروف الحياتية والمعيشية ليهود شمال إفريقيا مع المزارعين العرب في إسرائيل.

بكل حال من الأحوال فسوف تكون أحوالهم في إسرائيل أفضل. فحياة يهود شمال إفريقيا لا تختلف كثيرًا عن حياة الفلاحين العرب. و في إسرائيل سوف تكون حياة يهود شمال إفريقيا أفضل مما كانت عليه سابقًا وسوف يسعدون بحياتهم هنا، حتى إن كانت أدنى من مستوى حياة الأشكناز[٦٤].

وقد نصح مؤلف هذه الوثيقة الوكالة اليهودية في إسرائيل باستجلاب يهود شمال إفريقيا إلى إسرائيل باعتبارهم قوى عاملة رخيصة. ويمكن لهذه الوثيقة أن تكون مثيرة للجدل، خاصة أنها ترجع لطبيب مجهول، ومن ثم فمن المفترض أن تكون غير ذات أهمية لدائرة الهجرة[٦٥]. أما اللافت للنظر فهي الفكرة التي تتضمنها هذه الوثيقة، ألا وهي إحضار يهود الشرق لإسرائيل باعتبارهم أيدي عاملة رخيصة. إلا أن هذه الفكرة لم تكن بأية حال من الأحوال جديدة، لأن خلال فترة اليشوف كثفت القيادة اليهودية حول بن جوريون بالفعل جهودها؛ من أجل تهويد العمل في فلسطين من خلال الاستغناء عن الأيدي العاملة الفلسطينية وجلب بدلًا منها أيادي عاملة يهودية من البلدان العربية[٦٦]. وكذلك بعد تأسيس الدولة لم تفقد هذه الفكرة بريقها؛ لأن بيرل لوكر؛ رئيس اللجنة التنفيذية للوكالة اليهودية في إسرائيل في أحد الخطابات للسياسي الأمريكي اليهودي هنري مورجنتاو في أكتوبر ١٩٤٨ قال: «من وجهة نظرنا سوف يكون لليهود السفارديم واليمنيين دور حاسم عند بناء الدولة. يجب علينا في البداية أن نحضرهم هنا حتى ننقذهم، وكذلك حتى نوفر الموارد البشرية لبناء الدولة والدفاع عنها»[٦٧].

إن عودة اليهود من الشرق إلى وطنهم الأم كانت بذلك مجرد أسطورة صهيونية، تم ترويجها لسنوات داخل إسرائيل وفي الخارج. أما الواقع «فالإخوة» و«الأخوات» من الشرق كانوا يخدمون الدولة بصفتهم عمالاً وجنودًا. وهو الأمر الذي أجبر القيادة اليهودية – على الرغم من المعارضة والنقد من داخل صفوفها ومن الرأي العام[٦٨] – على جلب اليهود من المجتمعات العربية الإسلامية بشتى الطرق والوسائل. لقد جاء يهود من المغرب، وتونس، والجزائر، وليبيا، ومصر في الفترة ما بين عامي ١٩٤٨ و١٩٦٧ إلى إسرائيل؛ حيث أصبحوا عمالًا وجنودًا في الدولة الفتية. أما دورهم فقد رأى بن جوريون أنه يتمثل في بناء الدولة الجديدة. فساوى بن جوريون اليهود العرب بالأفارقة الذين كان يتم جلبهم كعبيد إلى أمريكا[٦٩]. وبذلك فلم تكن هجرة اليهود العرب تجمعًا رائعًا للمنفيين أو عودة لأرض الميعاد، وإنما هي في الواقع سعي القيادة الأشكنازية لدولة إسرائيل[٧٠] لضمان استمرار بناء الدولة الناشئة. وعليه يمكننا أن نقول إن هجرة اليهود العرب إلى إسرائيل لم تكن أمرًا مرغوبًا فيه من جانب القيادة الأشكنازية، بل يمكن القول إنه كان مجرد استيراد جبري لليهود من المنفى؛ حتى يخدموا الدولة الجديدة كعبيد جدد[٧١].

الهجرة من البلاد العربية

بهدف استيراد اليهود العرب إلى إسرائيل، أرسلت القيادة اليهودية وكلاء لها، كانت وظيفتهم تنحصر في الحصول على تصاريح مغادرة اليهود من بلادهم. وقد التقى عملاء الموساد مع الرئيس العراقي نوري السعيد، ومع شاه إيران، ومع نواب السلطان اليمني. وقد حاول عملاء الموساد فتح باب هجرة اليهود من تلك البلدان ليس عن طريق الحجج والبراهين فقط، وإنما أيضًا عن طريق الأموال. «نحن – الحكومة الإسرائيلية – فتحنا حسابات مصرفية في البنوك السويسرية لرئيس مجلس الوزراء المغربي، في حين حبذ السلطان اليمني الدولارات النقدية»[٧٢]، كان هذا ما ذكره عميل الموساد شلومو شراجاي. فإذا لم تأت

الحجج والبراهين وكذلك الأموال بالنتائج المرجوة، ففي هذه الحالة يلجأ عملاء الموساد إلى «العمل على تدهور الظروف الحياتية للأقليات اليهودية»[٧٣]. فكتب البطل[٧٤] اليهودي يهتساك بن مناحيم: «لن تحدث الهجرة الجماعية إلا نتيجة للأزمات. هذه هي الحقيقة المرة، حتى إن كانت لا تناسبنا. لذا فيجب علينا أن نفكر ونخطط لإحداث الأزمات، ونصعب حياتهم في الشتات العربي»[٧٥]. كما طالب أيضًا أعضاء الوكالة اليهودية في إحدى الجلسات باتخاذ التدابير اللازمة: «حتى اليهود الذين لا يرغبون – في ترك أماكن إقامتهم؛ إضافة من الكاتب – يجب أن يتم إجبارهم على تركها»[٧٦].

إن هجرة اليهود العراقيين تعطي مثالًا واضحًا حول كيفية تسخير الحكومة الإسرائيلية وعملاء الموساد، وكذلك الوكالة اليهودية والدبلوماسيين الإسرائيليين لكافة الوسائل والسبل من أجل إقناع القيادة العراقية بالسماح بهجرة اليهود العراقيين. وقد تمكن العملاء الإسرائيليون في بغداد بواسطة الحجج والأموال من وضع مسألة اليهود على أجندة الحكومة العراقية. وبناءً على طلب من الحكومة العراقية بدأ البرلمان العراقي في مناقشة الهجرة المرتقبة لليهود[٧٧]. وفي نفس الوقت بدأ الصحفيون الإسرائيليون في التوسع بكتابة التقارير الصحفية عن الوضع المزري لليهود في العراق. وفي مارس ١٩٤٩ ظهر في إسرائيل تقرير يدين القيادة العراقية لقيامها بشنق سبعة من اليهود العراقيين بسبب نشاطهم الصهيوني. وقد أثار نشر هذا التقرير غضب واحتجاجات داخل إسرائيل وخارجها. وفي برقية من عملاء الموساد للحكومة الإسرائيلية أوضحوا فيها: «لا توجد حقيقة في هذا التقرير الخاص بشنق اليهود بسبب ارتباطهم بالصهيونية. بعض اليهود قد حكم عليه بالموت، ولكن هؤلاء كانوا بالفعل خارج البلاد»[٧٨].

إلا أنه على الرغم من هذا التكذيب، قررت القيادة اليهودية تنظيم حملة عالمية ضد العراق حتى تسمح القيادة العراقية لليهود بالهجرة. كما تحدث وزير الخارجية الإسرائيلي

مع ممثلين أجانب عن الوضع الخطير لليهود العراقيين. ونظمت السفارة اليهودية في واشنطن مظاهرة أمام مبنى الأمم المتحدة في نيويورك، وناشدت القيادة الإسرائيلية السيدة الأولى بأمريكا، إليانور روزفلت، بالتدخل في مسألة اليهود العراقيين. وفي ذات الوقت هددت الحكومة في إسرائيل، بتكوين منظمة سرية ضد الحكومة العراقية. وحذرت وزارة الخارجية الإسرائيلية السفير البريطاني والسفير الفرنسي في إسرائيل من عمليات عربية ضد اليهود العرب في إسرائيل، وشددت في نفس الوقت على ضرورة اتخاذ التدابير اللازمة لتأمين اليهود العرب.

وفي أثناء ذلك كثف العملاء اليهود في العراق من نشاطهم من أجل تهجير اليهود هناك. فتلقى مبنى الموساد في تل أبيب برقية هذه نصها: «نحن مستمرون في نشاطنا المعتاد من أجل دفع القانون – الذي يسمح بهجرة اليهود – بصورة أسرع ومعرفة التدابير التي تتخذها الحكومة العراقية للقيام به»[٧٩]. وفي الوقت الذي كان فيه نشاط القيادة الإسرائيلية وعملائها يسير على قدم وساق، انفجرت قنبلة في الساعة السابعة مساء يوم ١٤ يناير ١٩٥١ في فناء كنيس مسعودا شيمتوف في بغداد، والذي كان يستخدم في نفس الوقت كمكان تجمع لليهود الذين يرغبون في مغادرة العراق. وقد قتل في هذا الحادث أربعة من اليهود، من بينهم طفل لم يتجاوز الثانية عشرة من عمره. وحملت الحكومة الإسرائيلية الحكومة العراقية – التي أدانت هذا الهجوم بشدة – المسئولية الكاملة عن هذا الحادث. ويرى توم سيجيف أنه لا يوجد أي مبرر لاتهام الحكومة العراقية وتحميلها مسئولية الانفجار، ولمح بصفة خاصة إلى الإشاعة، بعدما اتضحت لليهود العراقيين أنفسهم، أن العملاء الصهاينة كانوا وراء هذا الفعل بالاتفاق مع الحكومة الإسرائيلية[٨٠]. ما أبرزه سيجيف على أنه إشاعة، أكدها الناشطان السياسيان للحزب الشيوعي آنذاك في العراق سامي ميخائيل وشيمعون بلاص[٨١]. حتى إن لم يكن بالإمكان إلى الآن تفسير هذا الحادث، إلا أن الحكومة الإسرائيلية قد حققت هدفها. فقد صدقت

الحكومة العراقية على قانون «إسقاط الجنسية» عن سكانها من اليهود العراقيين. وبذلك أصبح اليهود العراقيون بلا دولة وبلا جنسية، فتركوا العراق وهاجروا إلى إسرائيل.

وثمة جانب آخر أدى إلى هجرة اليهود من البلدان العربية، ألا وهو تزايد تأثير القومية العربية. لقد أدى النشاط الصهيوني في فلسطين إلى ازدياد الأصوات المعادية في المجتمعات العربية. فجعلت جماعات القومية العربية اليهود هدفًا ومحورًا لدعاياتهم. ولإضفاء الشرعية على مواقفهم المعادية لليهودية، استخدموا في مؤسساتهم الدعائية الأفكار الدينية والأفكار المعادية للسامية الواردة من أوروبا. وبذلك تم تصوير اليهود على أنهم معادون للنبي محمد، كما كانوا يهدفون إلى فرض سيطرتهم وهيمنتهم على الحياة السياسية والاقتصادية في مصر. وكان هناك تيار قومي مصري آخر يرى أن دور القوميين العرب يكمن في «جعل الأمر لليهود في مصر وفي الشرق الأدنى أكثر سخونة واحتدامًا قدر المستطاع» وبذلك فقد خدم القوميون العرب أهداف القيادة الإسرائيلية بصورة غير مباشرة[٨٢].

وخلاصة يمكن القول: لم يكن اليهود العرب عنصرًا نشطًا وفعالًا للصهيونية، بل كانوا ضحايا للأنشطة الصهيونية ولردود الأفعال العربية. ضحايا الصهيونية إلى المدى الذي جعلهم بسبب تأسيس الدولة اليهودية، والتي اعتبرت بمثابة الخط الدفاعي الحضاري ضد البربرية، وتأسست ضد إرادة السكان المحليين، يواجهون مشاعر قوية معادية لليهودية من الجموع العربية. كانوا ضحايا الصهيونية، التي لم يكن اختيارها دقيقًا لوسائلها، في ملاحقة المجتمعات اليهودية في البلاد العربية أو دفعهم للفرار. كما كانوا ضحايا للصهيونية حينما أجبرتهم على الهجرة إلى مجتمعات ذات طابع أوروبي كانت غريبة عنهم اجتماعيًّا وحضاريًّا وثقافيًّا. ومن جهة أخرى فهم كانوا كذلك ضحايا القومية العربية، والتي لم تتردد كثيرًا – بدون وعي أو إدراك منها – في تدعيم إسرائيل، من خلال انتهاجها الدعاية المعادية لليهودية؛ من أجل تهدئة مشاعر الاستياء الشديدة

التي سادت بسبب هزيمة حرب ١٩٤٨، ومن أجل السيطرة على بضائع وأملاك اليهود الذين هاجروا إلى إسرائيل. فبدون الدعم النشط من القومية العربية والدعاية واستفزاز الصهاينة لم يكن للغالبية العظمى من اليهود في البلاد العربية مبرر لترك بلادهم[٨٣]. وبذلك فقد اتحدت بوعي أو بدون وعي مصالح القيادة الصهيونية لإسرائيل مع القوميين العرب؛ حيث اهتمت القيادة الصهيونية «باستيراد» اليهود العرب إلى إسرائيل، وكان القوميون العرب على أتم استعداد «لتصدير» يهودهم العرب.

العمل العبري

بالفعل ومنذ الاستيطان اليهودي في فلسطين كان هناك اتجاهات داخل الحركة الصهيونية لإحضار اليهود العرب إلى إسرائيل، وذلك لدواع اقتصادية. في إطار أيديولوجية العمل العبري[٨٤] والعمل الذاتي[٨٥] كان يجب إحضار الَيهود العرب من اليمن كمثال للتجربة إلى البلاد حتى يحلوا محل العمال الفلسطينيين في مجال الزراعة. لقد أشار ياكوف تاهون من مكتب الوكالة اليهودية في فلسطين عام ١٩٠٧إلى أهمية العمل العبري للكيان الاستعماري اليهودي في فلسطين. كما أثار الشكوك أيضًا حول مدى قدرة الأشكناز غير المعتادين على المناخ الخاص بفلسطين.بمفردهم من تحقيق سياسة العمل العبري. وفي مقابل ذلك كان اليهود من اليمن في وضع يسمح لهم ليس فقط بالعمل جنبًا إلى جنب مع العمالة الفلسطينية، وإنما كذلك ليحلوا محلها[٨٦]. وهذا الجدال قد تم التعليق عليه في صحيفة هاتسفي على النحو التالي:

هؤلاء عمال بسطاء وطبيعيون لديهم القدرة على القيام بأي نوع من الأعمال، بدون خجل، بدون فلسفة وكذلك بدون ترديد الشعارات والهتافات. ولم يتدخل ماركس بكل تأكيد سواء في اقتصادهم أو في عقولهم. وليس من شأني أن اليمنيين لا

يزالون في وضعهم الحالي، ذلك الوضع البربري والوحشي. اليمنيون الحاليون بقوا على نفس المستوى المتخلف للمزارعين الفلسطينيين. لذا فيمكنهم أن يحلوا محل العرب[٨٧].

وبذلك تبنت الحركة الصهيونية فكرًا استعماريًّا ونقلته إلى اليهود العرب، حتى تضعهم داخل البناء الاقتصادي في موضع الأيدي العاملة الرخيصة. ووفقًا لهذه الأفكار كان اليهود العرب يتوافقون مع المناخ في إسرائيل، وكانوا من جهة يتمتعون بكثير من المهارات الجسدية للعمل في المزارع والحقول، ومن جهة أخرى يشعرون بالرضا إذا ما وفيت احتياجاتهم الأساسية[٨٨]. هؤلاء اليهود العرب باعتبارهم عمالًا بطبيعتهم بأقل قدر من الاحتياجات قد وضعتهم الصهيونية السياسية في اليشوف في درجة أقل في مقابل العمال الأشكناز الذين كان ينظر إليهم باعتبارهم مبدعين وذوي مثل عليا، وبالتالي أصحاب الحق في قيادة وريادة الدولة العبرية[٨٩].

ومن أجل جلب العمال اليمنيين لليشوف اليهودي في فلسطين، أرسلت الوكالة اليهودية عددًا من العملاء لليمن، كانت مهمتهم، جلب الأيدي العاملة المناسبة لليشوف. أحد هؤلاء العملاء، وهو شمويل (وارشاوسكي) يافينيلي (١٨٨٤– ١٩٦١) قد أرسل رسالة من اليمن للوكالة اليهودية يطلب فيها جلب اليهود من اليمن مع التركيز على اليهود الشباب والأصحاء فقط وإعدادهم للهجرة[٩٠]. وقد استند في اختياره لليهود اليمنيين للمعايير الجسمانية فقط. لذا فقد وصف يهود مناطق الضليعة في شرق اليمن على أنهم أصحاء أصحاب سيقان قوية، في حين أن يهود مديرية قعطبة في الجنوب اليمني ذوو وجوه ذابلة وأيدي رفيعة. وعليه فقد قرر يافينيلي بأولوية هجرة يهود الضليعة في المقام الأول[٩١].

مع تأسيس الدولة، ومن أجل الحفاظ على البناء الاقتصادي لمجموعة الهيمنة التي أسسها بن جوريون، اختارت القيادة الإسرائيلية استيراد اليهود العرب باعتبارهم مواد

بشرية لإسرائيل. لذا فقد اهتم نظام الهيمنة بزرع مبدأ حب العمل في نفوس اليهود العرب. في الوقت الذي تم فيه تجنيد كل القادرين على العمل ضمن المهاجرين لخدمة الدولة الأشكنازية، خضع أولادهم لبرامج تعليمية وتأهيلية معينة. وقد كانت استراتيجية الدولة واضحة، فليس فقط المهاجرين يجب عليهم خدمة الدولة باعتبارهم أيدي عاملة رخيصة، ولكن يجب أن ينشأ أولادهم أيضًا على فكرة أنهم كذلك عمال. ففيما يسمى بالمدارس الانتقالية داخل مخيمات المهاجرين كان يتم تأهيل وتعليم أبناء المهاجرين وفق برامج مدرسية خاصة ومطورة لهم فقط. وقد وصف أحد تقارير وزارة التعليم أهداف هذه المدارس على النحو التالي:

يجب أن تحظى اللغة، والانتماء وحب الوطن باهتمام خاص. أما المواد العلمية فسوف يتم بصفة عامة قصرها على قدر الحاجة فقط: الحساب، الجغرافيا العامة، حصة الزراعة المدرسية، حصة الحرف والرياضة. حتى الطبقات الدنيا يجب أن يلموا إلمامًا تامًّا بالتاريخ الصهيوني وحركة الرواد. فيجب أن نزرع داخل نفوس ووجدان أبناء المهاجرين حب العمل البدني بصفة عامة والعمل الزراعي على وجه الخصوص[٩٢].

إذن، فوفقًا لبن جوريون يجب أن يُربَّى المهاجرون وأولادهم على أساس أنهم عمال ومحاربون. لأن هذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكنهم بها خدمة هيمنة الأشكنازية الصهيونية. ففي خطاب ألقاه أمام اللجنة السياسية لحزب الماباي في ديسمبر ١٩٥٠، طالب بن جوريون بإدماج المهاجرين من الشرق داخل نظام الهيمنة باعتبارهم عمالًا، كما حذر في ذات الوقت من التباعد عن هؤلاء المهاجرين الجدد. حتى إن أرادوا مزيدًا من التعليم الديني لأبنائهم، فيجب أن نتقبل رغبتهم، وألا نستخدم قوتنا وسلطتنا الاقتصادية لإجبارهم على تقبل التعليم العلماني لأبنائهم، وإلا فسوف يتجهون لأحزاب أخرى، وتتفتت وتتدمر هيمنتنا[٩٣].

لا يجب علينا أن نستخدم هذه – القوة الاقتصادية للماباي، إضافة من الكاتب – ، وأنا أقول لكم إن القوة الاقتصادية سوف تؤخذ منا إذا ما استخدمناها على هذه الصورة وعلى هذا النحو. وأنا أعتقد أن التعامل مع يهود الشرق مسألة هامة وحساسة بالنسبة لدولة إسرائيل؛ لأنهم إذا ما اعتمدوا من البداية على مبدأ السطو العنيف – واستغلال الضعف البشري هو نوع من السطو العنيف – فهذا الأمر يمكن أن يدمر دولة إسرائيل، وبالتالي تدمير هيمنة الطبقة العاملة الأشكنازية[٩٤].

هذه الأقوال المباشرة والصريحة لبن جوريون أمام رفاقه تعكس بوضوح فكر بن جوريون فيما يتعلق بهيمنة العمال الصهاينة. ويمكن لليهود العرب الاندماج داخل نظام الهيمنة ليس من خلال الممارسات الاقتصادية والسياسية للسلطة، وإنما بدون أي عنف، بمعنى آخر، من خلال توافق الآراء. فموضع اليهود العرب داخل نظام الهيمنة باعتبارهم قوى عاملة رخيصة كانت في الأصل استراتيجية انتهجها حزب الماباي. وهذه الاستراتيجية تظهر أيضًا بوضوح في السياسة الديموجرافية للدولة في بدايات خمسينيات القرن الماضي. تلك السياسة التي كانت تهدف إلى إيجاد نوع من الفصل الجغرافي الواضح بين مجموعات الهيمنة الأشكنازية والقوى العاملة اليهودية من يهود الشرق. لذا فيلاحظ توم سيجيف ما يلي:

لقد مُنح اليهود الشرقيون أسوأ الأراضي الزراعية بالدولة وأقلها ربحًا وإنتاجية، في الجبال، في الجليل ويهودا. على العكس من ذلك، كان الحال بالنسبة للأراضي الخصبة سهلة الزراعة؛ حيث خصصت عادة للمهاجرين الأوروبيين[٩٥].

وقد أوضح أحد المسئولين في مصلحة الهجرة سياسة الفصل تلك لسيجيف على النحو التالي:

لم يكن الأمر مؤامرة أشكنازية. هذا حدث؛ لأن المسئولين عن المشاريع الاستيطانية مثل شيمويل دايان، وياكوف أوري، وتسيفي يهودا وغيرهم كانوا يبحثون عن أشخاص يتشابهون معهم في العقلية والمعتقد. ولكن مع غيرهم – من اليهود العرب، إضافة من الكاتب – لم تكن هناك أية لغة مشتركة. وهكذا فإن هذه السياسة كانت عادية وطبيعية جدًّا؛ نظرًا لأن الآخرين كانوا أغرابًا. لذا حصل الأشكناز على أفضل الأماكن والمناطق. وهذا ما حدث، و لم يكن هناك أي سوء نية من وراء ذلك[٩٦].

لقد عمقت سياسة الفصل الديموجرافي للسكان في المرحلة الأولية للدولة من التمييز ضد اليهود العرب، وكان لها أكبر الأثر حتى وقتنا الحالي[٩٧]. كما كانت علاقة نظام هيمنة العمال الصهاينة تجاه اليهود العرب علاقة الحاكم بالمحكومين، علاقة رجل الدين بالأتباع. ولذلك فلم يمثل تجمع الأشكناز واليهود العرب في إسرائيل طبقًا لأستاذة الاجتماع الإسرائيلي بيرنستاين وسفيرسكي تجمعًا رائعًا للأخوة من اليهود واليهوديات، يتم من خلال أيديولوجية الاستيعاب خلق أمة جديدة في إسرائيل. بل كان تجمعًا غير متكافئ بين «رجال الصناعة والعمال، بين رجال البنوك والمدينين، بين أصحاب المزارع والعمال الزراعيين، بين المقاولين وعمال البناء»[٩٨]. باختصار كان اللقاء في إسرائيل بين الأشكناز واليهود العرب في إسرائيل، لقاء الإخوة الغرباء، لقاء الأسياد والعبيد.

أسياد وعبيد

لم تنكر القيادة الإسرائيلية الظلم الاقتصادي الذي عانى منه اليهود العرب نتيجة لجلب يهود الدول العربية إلى إسرائيل. إلا أن الأسباب وراء هذا الظلم من وجهة نظر القيادة الحكومية تكمن في اليهود العرب أنفسهم وفي المجتمعات التي جاءوا منها[٩٩].

الجزء الأكبر من هؤلاء المهاجرين يأتون إلينا بدون معرفة الأبجدية، وبدون أدنى معرفة بالقيم اليهودية أو الإنسانية. ويوجد سببان لذلك: الزمان والمكان. فهم نتاج عصر مدمر، عصر الحروب العالمية، زمن الفساد المادي والروحي لكل المؤسسات الإنسانية. فهم يأتون من بلدان مظلمة مقهورة، يعم فيها الظلام[١٠٠].

ومن هذا المنظور، وعليه وطبقًا للرواية الصهيونية، فهناك سببان قد كان لهما دور حاسم في تبعية اليهود العرب الاقتصادية للأشكناز: أولًا، لقد جاء اليهود العرب من مجتمعات يسودها التخلف الاقتصادي والثقافي. فهم كانوا بالنسبة للدولة الصناعية الحديثة ذات الاتجاه الغربي غير صالحين بما يكفي، ولذلك فقد تقهقروا إلى نهاية المنحنى الاقتصادي. ثانيًا: أرجعت الحكومة الإسرائيلية المشكلات الاقتصادية التي يواجهها اليهود العرب إلى العبء الزائد الذي سببته هجرة تلك الأعداد الكبيرة إلى الدولة الجديدة. الدولة، التي خاضت مع سكانها اليهود البالغ عددهم حوالي ٦٥٠,٠٠٠ نسمة حربًا دموية مع جيرانها العرب، لم تخش في ذلك الوقت فقط على وجودها في إحدى المناطق المعادية، وإنما كانت تخشى أيضًا على تطورها وتقدمها الاقتصادي. ولكن مع ذلك كانت القيادة الإسرائيلية تدَّعِي دائمًا استعدادها لاتخاذ كافة الإجراءات التي تعمل على اندماج اليهود العرب في الهيكل الاقتصادي. بل وتنشر الأكاذيب مدعية أمام الرأي العام العالمي أن اليهود العرب نجوا من ويلات الاضطهاد في المجتمعات العربية بقدومهم إلى بلاد آبائهم كإخوة وأخوات وليس كعمال مهاجرين. وبذلك أوضحت القيادة الإسرائيلية أن اليهود العرب – وكذلك بلدانهم الأصلية – هم السبب في هذه المشكلة الحقيقية، التي يجب أن تحلها الحكومة من خلال عملية الاندماج[١٠١].

ولكن هذه الأقاويل لم يكن لها واقع على الأرض، بل كانت تضلل هذا الواقع؛ لأن تفسير هذا الوضع المتدني لليهود العرب في الكيان الاقتصادي يجب أن يرتبط في المقام الأول بمكانة اليهود العرب في إسرائيل، وليس بوضعهم في بلادهم الأصلية التي هاجروا منها. والادعاء بأن اليهود العرب قد جاءوا من مجتمعات رجعية إلى دولة متقدمة يعكس تعميمًا نمطيًّا إجماليًّا وتجاهلًا للدور الاقتصادي الحاسم لليهود العرب في بلادهم الأصلية[١٠٢]؛ لأن معظم اليهود في الشرق الأوسط – باستثناء اليمنيين والأكراد – كانوا سكان مدن، وكانت اهتماماتهم تتطابق مع تلك المميزة لسكان المدن، ألا وهي: التجارة، والحرف، والخدمات. وكان متوسط نصيب الفرد من الدخل لليهود أعلى من ذلك الخاص بغير اليهود من سكان المدن، منذ استوطن معظم المسلمين – الذين كانوا في الأصل سكان بادية – المدن بعد الحرب العالمية الأولى[١٠٣].

بدون التمييز بين اليهود المصريين، والعراقيين، والسوريين، والمغاربة، واليمنيين وضعت القيادة اليهودية جميع اليهود العرب في وعاء واحد. فكان ينظر إليهم على أنهم مجموعة متجانسة جاءت من مجتمعات رجعية. وبذلك تم تصنيفها على أنها كتلة متخلفة في مواجهة كتلة أخرى صناعية حديثة ذات اتجاه غربي، ويقصد بها الأشكناز[١٠٤].

وبنفس هذا القدر من عدم التمييز كان الافتراض أن المجتمع الإسرائيلي في أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين مجتمع صناعي حديث. ويتساءل أستاذ الاقتصاد الإسرائيلي؛ شلومو سويرسكي في دراسة تحت عنوان «غير متخلفين، ولكن جُعِلوا متخلفين» حول الفرضية الأساسية للأيديولوجية الصهيونية والتاريخ الصهيوني فيما يتعلق بالعلاقات الاقتصادية اليهودية الداخلية بين الأشكناز واليهود العرب[١٠٥]. والتواريخ التي يذكرها في كتابه تثبت أن إسرائيل عام ١٩٤٨ لم تكن ذات اتجاه غربي، و لم تكن ذلك المجتمع الصناعي الحديث الذي كانت ترغب أن تبدو عليه. فكل القيادة العليا لليشوف ولاحقًا للدولة جاءت من شرق أوروبا، أي من بلاد التي كانت تنتمي لأطراف النظام الغربي

الرأسمالي الحديث. و لم ينتمِ اليشوف بأية حال من الأحوال للأمم الصناعية الناشئة آنذاك. لم ينكر سويرسكي أنه كانتَ توجد اختلافات ثقافية بين الأشكناز واليهود العرب، ولكن من الناحية الاقتصادية جاء كلٌّ من اليهود العرب والمجموعة المهيمنة، أي الأشكناز من بلاد تقع على أطراف النظام الغربي الرأسمالي الحديث. فخبرة مصر أو العراق بالتصنيع كانت بنفس قدر خبرة الجزء الأكبر من الأشكناز في بلادهم الأصلية، وإن لم تكن أفضل منهم.

بالنسبة لسويرسكي كانت إسرائيل ١٩٤٨ لا تزال على أعتاب التصنيع: «إن التنمية الاقتصادية واسعة التطوير التي حولت إسرائيل إلى مجتمع صناعي إلى حدٍّ كبير مع جهاز حديث وإدارة متطورة مدعومة ببنية علمية وتكنولوجية كبيرة نسبيًّا، بدأت فقط بعد عام ١٩٤٨»[١٠٦]. كما كانت الإدارة والزراعة أبعد ما تكون عن الحداثة. في الوقت الذي لم يكن هناك فيه عام ١٩٤٨ في إسرائيل سوى ٣٢٦ مستعمرة زراعية، نجدها قد ارتفعت عام ١٩٦٠ إلى ٧٣٢ مستعمرة. وحظيت الصناعة عام ١٩٥٣ بنسبة ١١٪ من الأموال المخصصة للتنمية، وارتفعت في عام ١٩٥٦ إلى ١٩٪[١٠٧].

إن التطور المتنامي لإسرائيل من «مجتمع غير صناعي إلى مجتمع صناعي بحت» كان وفقًا لسويرسكي أمرًا ممكنًا بواسطة أربعة عوامل. أولًا من خلال أموال التعويضات من ألمانيا عن الحقبة النازية. ثانيًا: من خلال الدعم المالي الذي حصلت عليه إسرائيل من الولايات المتحدة الأمريكية. ثالثًا: من خلال التبرعات التي حصلت عليها المنظمات اليهودية لصالح القيادة الإسرائيلية. رابعًا: من خلال الهجرة الجماعية من المحيط العربي، هجرة اليهود العرب. وبذلك كانت عملية التصنيع والتحديث في إسرائيل «ليست عملية أتى إليها يهود الشرق للاستفادة والتمتع، بل إن تحديث إسرائيل بُنيَ بسواعد يهود الشرق»[١٠٨].

وحقيقة فلقد كان لليهود العرب دور حاسم في كل مراحل عملية التصنيع والتحديث. أولًا: عند تطوير الزراعة قبل وبعد تأسيس الدولة. ثانيًا: كان لهم مساهمة فعالة في أعمال البناء التعسفية في مختلف مدن الدولة في خمسينيات القرن الماضي. ثالثًا: كان لهم أهمية كبيرة في التطور الصناعي السريع للبلاد خاصة في مجال صناعة المنسوجات والصناعات الكيماوية وكذلك التكنولوجيا النووية[١٠٩].

وكنتيجة لهذا التطور، نشأ في إسرائيل نظام اقتصادي، حددت مجموعة الهيمنة الأشكنازية بمقتضاه تقسيم العمل. أما أهم ما كان يميز هذا النظام فهو عدم عدالة توزيع الأرباح. فالأموال كانت إلى حدٍّ بعيد في الأيدي الأشكنازية. كما احتكر الأشكناز بصفة عامة الوظائف المربحة، في حين كان اليهود العرب بمثابة الأيدي العاملة الرخيصة التي تنجز البنية التحتية. وقد تكون نوع من التبعية الاقتصادية بين اليهود العرب باعتبارهم عمالًا، والأشكناز باعتبارهم أصحاب العمل. وبنية هذه التبعية أوضحها سويرسكي وكاتسير:

هيكل العلاقات بين المجموعتين العرقيتين «الأشكناز واليهود العرب» عبارة عن هيكل من التبعية: المناصب العليا للهيكل المهني، والتحكم في رءوس الأموال، والسيادة على المؤسسات السياسية، والقدرة على اتخاذ القرارات التي تحدد الاتجاهات الرئيسية للتنمية في المجتمع ككل، كانت جميعها في يد الأشكناز. أما الميزراحيم فلم يمتلكوا بصفة عامة أي رءوس أموال، يقومون بالوظائف والأعمال الأقل شأنًا ولديهم نسبة تمثيل قليلة في أروقة السلطة السياسية. الجوانب الرئيسية لحياة معظم الميزراحيم كانت تعتمد على السياسات التي تقدمها المنظمات والمؤسسات، التي تشغل الأشكناز فيها المناصب العليا[١١٠].

وفقًا لهيكل التبعية المذكور استقر اليهود العرب على أطراف الدولة العبرية فيما عرف بمدن في طريقها إلى عيروت بيتواح في الجليل أو في الجنوب في إقليم النقب، وهي المناطق التي قلما توجه إليها أي مهاجر أوروبي[١١١]. وهناك كان يتم وضع حجر الأساس لعملية التصنيع الأولى (١٩٥٥-١٩٦٦)[١١٢]. وتم تحويل تلك المناطق تحت التطوير بصورة مكثفة إلى مناطق صناعية عن طريق الاستثمارات الحكومية والخاصة[١١٣]. ويدور الأمر هنا حول صناعات النسيج، والمواد الغذائية، والمعادن، والصناعات الكيماوية، وصناعة الأدوية. وازدهرت الصناعة، وارتفع عدد العمال من ٤٥٠٠ في عام ١٩٥٦ إلى ٤٢,٠٠٠ في عام ١٩٥٦[١١٤]. في الوقت الذي كانت فيه القوى العمالية تتكون من اليهود العرب، بقيت الإدارة في ١٦٦ مصنعًا من مجموع ١٩٤ مصنعًا (٨٥,٥٪) في يد الأشكناز. أما رجال الصناعة الكبار الذين كانوا يملكون مصانع في المدن المطورة – مثل عائلة جيبرشتاين وروتسوف في كريات شمونا في شمال إسرائيل، وعائلة يعقوبوفيتس في أوفاكيم في صحراء النقب – لم يعيشوا في تلك المدن المطورة، وإنما في قلب المدن الإسرائيلية، في وسط البلاد[١١٥].

يرى سويرسكي في إسرائيل مثالًا نموذجيًا لسيادة «الاستعمار الداخلي». فهي كانت بلدًا يتكون من طبقتين: إسرائيل الأولى (يسرائيل هاريشونا) الأشكنازية التي تتحكم في رؤوس الأموال والمناصب العليا في الإدارة وغيرها من المجالات[١١٦] وكذلك السيادة السياسية، وإسرائيل الثانية (يسرائيل هاشنياه) من اليهود العرب، الذين دفعوا دفعًا إلى الوظائف الدنيا. إن فكرة تنظيم العمل في حد ذاتها موجودة في كل المجتمعات، إلا أنه في حالة إسرائيل وفي الدول الأخرى التي يظهر فيها –وفقًا لسويرسكي– «الاستعمار الداخلي» يضاف عنصر ثالث لذلك. فإسرائيل الأولى كانت من المنظور الثقافي و/أو الأنثروبولوجي مجموعة قائمة بذاتها. وعلى الرغم من أن أيديولوجية الدولة كانت تؤكد أن الجميع سواسية، ينتمون لنفس الشعب، فإن ذلك كان اعتبارًا رومانسيًّا إلى حدٍّ

بعيد. وكان سويرسكي يميل إلى عقد المقارنات بين حالة الويلزيين وغيرهم من الأقليات السيلتية في إنجلترا وحالة ووضع اليهود العرب في إسرائيل، مع اختلاف أن الفجوة في إسرائيل كانت أكبر بكثير. العادات، واللكنات، بل الإحساس بالحياة بأكمله؛ كل ذلك كان متفوقًا في إسرائيل الأولى، أما أتباع إسرائيل الثانية فلم يتجهوا فقط للتعليم طلبًا للتحديث، وإنما أيضًا تخلوا عن إرثهم الثقافي؛ من أجل الحصول على قدر ما من القبول في مجتمع الأسياد الأشكنازي.

ويصل سويرسكي في تحليله المفصل لعملية التصنيع في إسرائيل في خمسينيات القرن الماضي إلى استنتاج أن اليهود العرب كانوا يشكلون الطبقة العاملة، التي وضعت حجر الأساس لقيام الصناعة في إسرائيل، في حين أن الأشكناز كانوا البرجوازيين، الذين جنوا ثمار هذا النشاط الصناعي. وعليه فقد كانت العلاقة هي علاقة بين الأسياد من الأشكناز والعبيد من يهود العرب.

المثقف الصهيوني

بعد وصولهم إلى إسرائيل، أدرك اليهود العرب أن الأشكناز يسيطرون اقتصاديًّا وسياسيًّا على المجتمع الإسرائيلي. وللحفاظ على هذه السيادة قامت مجموعة الهيمنة بتفعيل دور طبقة المثقفين المرتبطة بها. فكان لزامًا على هؤلاء المثقفين تلقين اليهود العرب فكرة أن تلك الهيمنة الاقتصادية والسياسية للأشكناز من بدايات الخليقة.

إذن، فالأشكنزة كانت بمثابة بطاقة دخول اليهود العرب إلى داخل المجتمع الإسرائيلي. فقط حينما يتبعون معايير المجتمع الأشكنازي ويتخلون في ذات الوقت عن ثقافتهم العربية المتخلفة، يصبحون إسرائيليين[١١٧]. «لا يحتاج المرء إلى افتراض أنه كان هناك مؤامرة متعمدة خلف هذه العملية من أجل أن ندرك أن ما يسمى بعملية الأشكنزة

كان ينظر إليها من الجميع على أنها الآلية المعتمدة للجماعات العرقية للدخول في المجتمع والحصول على تقبل المجتمع لهم»[١١٨]. وقد تمت تغذية تلك الحاجة للأشكنزة عن طريق الصورة النمطية التي شكلت على مدار الوقت صورة اليهود العرب[١١٩].

في الوقت الذي أنتجت ونشرت فيه وسائل الإعلام الصورة النمطية لليهود العرب، صاغ الأكاديميون المرتبطون بمجموعة الهيمنة عملية الأشكنزة في الجامعات – خاصة الجامعة العبرية – وفي مؤسسات التعليم والثقافة الخاصة بالدولة[١٢٠]. وقد كان لمؤسس علم الاجتماع الإسرائيلي شوميل نواح أيزنشتات دور حاسم وهام. ولد أيزنشتات في بولندا عام ١٩٢٣، وجاء إلى فلسطين طفلًا صغيرًا في بداية ثلاثينيات القرن العشرين. درس في الجامعة العبرية، ودرس لاحقًا في جامعة لندن الاقتصاد. وحينما تم تأسيس القسم الأول لعلم الاجتماع في الجامعة العبرية عام ١٩٤٨/ ١٩٤٩، تم اختيار أيزنشتات مديرًا للمعهد. وأصبح أيزنشتات عميد علم الاجتماع الإسرائيلي. وقام حتى سبعينيات القرن العشرين بالتدريس، والبحث والنشر في مجال علم الاجتماع في إسرائيل[١٢١]. كان أيزنشتات وزملاؤه في الجامعة العبرية مشتركين في بناء الهوية الجماعية للأمة، ووفقًا لأستاذ الاجتماع الإسرائيلي باروخ كيمرلينج، فهم «شوهوا» التاريخ؛ لأنهم انبثقوا من أيديولوجية صهيونية[١٢٢]. وحقيقة، فقد كانت تلك الأيديولوجية جزءًا من بناء الأمة، مثلما أوضح أستاذ الاجتماع الإسرائيلي أوري رام حول ما يتعلق بمكونات محتوى تعاليم واختيار موضوعات المشروع الصهيوني. وبذلك فقد اعتبر أيزنشتات وزملاءه في الجامعة بمثابة موظفين حكوميين وليسوا أكاديميين مستقلين[١٢٣].

أبرز أيزنشتات التفسير السائد في العلوم الاجتماعية والسياسية الإسرائيلية المتعلقة بوضع اليهود العرب في المجتمع الإسرائيلي حديث النشأة. وقد قسم أيزنشتات عملية بناء الأمة القومية لليهود في فلسطين انطلاقًا من مفهوم مجموعة الهيمنة للصهيونية اليسارية إلى ثلاث حقب:

اليشوف القديم، أي السكان اليهود القدامى في فلسطين قبل بداية النشاط الصهيوني عام ١٨٨١. واليشوف الحديث، أي التجمعات اليهودية التي تكونت في أعقاب النشاط الصهيوني في فلسطين بين عام ١٨٨٢ وعام ١٩٤٨. وحقبة الدولة منذ عام ١٩٤٨.

حقبة الدولة منذ عام ١٩٤٨

بالنسبة لأيزنشتات تجسد هذه الحقب الثلاثة عملية التحول من التقليدية إلى التحديث. ففي الحقبة الثانية بدأت عملية تحديث انتهت عام ١٩٤٨ بتأسيس النظام الحكومي الحديث. وأبرز أيزنشتات مجددًا أهمية الهجرات الخمسة «موجات الهجرة الأشكنازية» لعملية التحديث. فكل هجرة من هذه الهجرات أنجزت دورًا محددًا. ووفقًا له فقد كان للهجرة الثانية والهجرة الثالثة أهمية خاصة لعملية التحديث. أما الهجرات الثلاثة فكان دورها هامشيًا. وقد قسم أيزنشتات السكان طبقًا لدورهم في بناء المجتمع الإسرائيلي إلى رواد (خالوتسيم)، وقادمين (عوليم)، ومهاجرين (ميهاجريم). ووفقًا لأيزنشتات فقد تبوأ الرواد دور الزعامة؛ لأنهم لم يهتموا فقط باستيطانهم المباشر، ولكنهم اهتموا أيضًا بمستقبل مجتمعهم القومي برمته[١٢٤]. وكانوا على أتم الاستعداد للتضحية بالنفس من أجل تنفيذ وإتمام مهمة شديدة الأهمية للمجتمع. وبالتالي فهم لم يهتموا اهتمامًا مباشرًا وفوريًا بالحصول على المكانة، والأجور، والراحة المادية، والسلطة السياسية[١٢٥].

لذا فيصف أيزنشتات دور الخالوتسيم في بناء الكيان اليهودي في فلسطين ولاحقًا في دولة إسرائيل على أنه دور تأسيسي. ويمثل العوليم هؤلاء اليهود من ذوي الأصول اليهودية الذين هاجروا إلى فلسطين ولاحقًا إلى إسرائيل لأسباب صهيونية. ويرى

أيزنشتات أن دورهم في عملية بناء الأمة كان دورًا فرعيًا. وكان كلٌّ من الخالوتسيم والعوليم من اليهود الأوروبيين الذين أحضروا معهم روح التحديث الأوروبية. أما آخر مجموعة فهم المهاجرون الذين هاجروا إلى إسرائيل إما لأسباب اقتصادية أو بحثًا عن الأمان. وكان من ضمن هذه المجموعة الناجون من المحرقة وكذلك اليهود العرب. كما رأى أيزنشتات في إسرائيل منطقة تموج بالتصادم بين «التحديث» و«التخلف» و«التمسك بالتقاليد والموروثات»:

إنه الصدام بين المهاجرين الجدد والهيكل التأسيسي بجذوره الضاربة في أيديولوجية الرواد الذي يصيغ ويشكل الموضوعات الثقافية لتحليلنا، هو صراع بين الحركات الاجتماعية والقومية من جهة، وموجات المهاجرين من خلفيات اقتصادية أكثر تمسكًا بالتقاليد والموروثات من جهة أخرى، ذلك الصراع هو ما يمدنا بالملامح الأساسية للتبلور والتحول الإسرائيلي إلى مجتمع حديث[١٢٦].

وفقًا لأيزنشتات فقد كان هذا المجتمع الإسرائيلي المتنامي ذو التوجه الأوروبي يسعى للحداثة. أما اليهود العرب فهم كانوا بمثابة التخلف الثقافي الحضاري. وقد كان تحديثهم شرطًا لاندماجهم. فقد كان هناك استعدادًا – وفقًا لأيزنشتات – لاندماجهم؛ حيث كانت الأيديولوجية الصهيونية ذات طبيعة قائمة على فكرة الاندماج. فقد قامت على أساس توحيد الشعب اليهودي. وعلى هذا، فاليهود العرب لم يأتوا باعتبارهم عمالًا أجانب، وإنما كعائدين للوطن وكإخوة. وقد حصلوا على قوة وحق قانون العودة بمجرد حصولهم على الجنسية الإسرائيلية.

وبصورة مشابهة لأيزنشتات نظر زملاؤه في الجامعة العبرية لليهود العرب على أنهم مشكلة عرقية لا يمكن حلها إلا من خلال عملية التحديث. وطلبت النشرة الأكاديمية الأهداف من خمسة من المثقفين البارزين التعليق على وصول اليهود العرب. فظهرت

أهداف في إبريل ١٩٥١ وهي تبرز تعليقات أساتذة للعلوم التاريخية والاجتماعية؛ مثل إرنست سيمون، وناتان روتنشترايخ، ويوسف بن ديفيد، وكارل فرانكنشتاين، وغيرهم حول تلك المشكلة العرقية[١٢٧]. وقد ساد في هذه المسألة توافق الآراء حول وجود مشكلة عرقية نشأت نتيجة وصول أبناء المجتمعات الشرقية إلى إسرائيل. وأطلق أكاديميو الجامعة العبرية، الذين كانوا معروفين في النطاق الإسرائيلي بخطابهم الإنساني، على اليهود العرب لقب البدائيين. وقد أبرز كارل فرانكنشتاين قراءته للأمر بضرورة «أخذ العقلية البدائية لمعظم المهاجرين الجدد القادمين من الدول النامية على محمل الجد»[١٢٨]. وقد ساوى فرانكنشتاين بين «عقلية كثير من المهاجرين من البلدان النامية والتعبير البدائي للأطفال والمتخلفين والمعوقين ذهنيًا»[١٢٩]. حتى بدايات سبعينيات القرن الماضي كان فرانكنشتاين يؤكد في أعماله على رأيه الخاص بالتخلف الحضاري والثقافي لليهود العرب[١٣٠].

وبنفس هذه الطريقة تحدث كثير من زملاء فرانكنشتاين عن اليهود العرب باعتبارهم «متأخرين فكريًا وثقافيًا». وقد كتب علماء العلوم الإنسانية بالجامعة العبرية للدولة منهجًا ووصايا ثقافية[١٣١]؛ من أجل أن يتم في إطارها تلقين منجزات الحضارة الأوروبية لليهود العرب؛ وذلك بهدف إنقاذهم من تلك البدائية. كما حذر إرنست سيمون وفرانكنشتاين من انقسام محتمل في الأمة الجديدة. ويضيف فرانكنشتاين «إلى أن يحين الوقت الذي تتمكن فيه الدولة من وضع اليهود العرب على نفس درجة الثقافة والحضارة التي بلغها المجتمع الأشكنازي، يجب على المجتمع أن يعامل اليهود العرب باحترام»[١٣٢]. وفي نفس هذا المضمون تحدث سيمون عن النواحي الإيجابية للتأخر الحضاري الذي يمكن للمجتمع أن يثريها. ويندرج تحت هذه الجوانب الإيجابية التدين والكرم اللذان يتمتع بهما اليهود العرب[١٣٣].

وبصورة موازية للجدال الأكاديمي حول أشكنزة اليهود العرب كانت الصورة النمطية في وسائل الإعلام التي تسيطر عليها الدولة، خاصة الصحف والمجلات والإذاعة. وهنا أيضًا تم تصوير اليهود العرب على أنهم مشكلة عرقية غير متآلفة مع الحياة الحديثة. وفقًا لهذا الخطاب فقد ظهر اليهود العرب في الصحف على أنهم «غير متآلفين مع الصرف الصحي وكيفية استخدام المراحيض، وأنهم يحتفظون بمأكولاتهم تحت أسرة نومهم، ويخبئون أطفالهم خوفًا من عرضهم على الأطباء»[١٣٤]. بل إن صحيفة ها آرتس الإسرائيلية، المعروفة آنذاك لقربها من المؤسسة الإسرائيلية نشرت سلسلة صحفية حول الهجرة الجماعية إلى إسرائيل في خمسة عشر مقالًا تحت عنوان «لمدة شهر كنت مهاجرًا جديدًا»[١٣٥]. وفي إطار هذه السلسلة من المقالات، نشر المقال المستفز للصحفي البارز آري جلبلوم حول المهاجرين من اليمن وشمال إفريقيا. وقد كتب جلبلوم لقرائه حول اليهود العرب بعدما قام بزيارة العديد من مخيمات الإيواء؛ حيث يتم وضع المهاجرين الجدد:

يدور الأمر حول أفراد لا يوجد مثيل لبدائيتهم، كما لا يمكن وصف قلة معرفتهم وجهلهم، بل الأسوأ من ذلك، أنهم لا يملكون سوى القليل من المهارات والمواهب لفهم وإدراك الأمور الثقافية. بصفة عامة فهم ليسوا أفضل من العرب والزنوج والبربر. بل يمكن القول إنهم على مستوى أقل من العرب. كما يفتقر هؤلاء اليهود أيضًا للأصول اليهودية؛ حيث تغلب عليهم الغرائز البدائية[١٣٦].

اتخذ الهجوم على اليهود العرب مع ضرورة أشكنزتهم بعدًا عنصريًّا من خلال نشر كتاب يحمل عنوان «الثورة الأشكنازية»، الذي ألفه كالمان كاتسنلسون والذي كان يعمل محاسبًا في إحدى المنظمات الخيرية التي تأسست في تل أبيب ودعمت اليهود العرب منذ وصولهم للبلاد[١٣٧]. فبالنسبة لكاتسنلسون، كان اليهود الأشكناز يمثلون جنسًا متفوقًا صبغ بتقدمه المجتمع الإسرائيلي. في حين نظر إلى اليهود العرب على أنهم جنس متخلف لا فائدة منه يتماثل مستواه الثقافي مع القرون الوسطى. لذا يوضح

كاتسنلسون: «لم يكن ولن يكون هناك مساواة لليهود الشرقيين في إسرائيل»[١٣٨]. بل لقد رأى في ازدياد أعداد اليهود العرب تهديدًا لإسرائيل. فهم سيعملون على «تعريب» البلاد، ومن ثم سيسهلون إعادة استيلاء العرب عليها. وطالب الأشكناز بعدم التزاوج مع اليهود العرب لحماية نقاء جنسهم[١٣٩].

وأبدت القيادة الإسرائيلية رد فعل غاضبًا تجاه هذا الكتاب. ففي الوقت الذي وصف فيه بن جوريون كتاب كاتسنلسون على أنه مجرد ثرثرة، اتهم ليفي إشكول، الذي خلف بن جوريون في رئاسة الوزراء، كاتسنلسون بأنه معادٍ للسامية ومعادٍ للصهيونية. أما إلياهو إلياخر[١٤٠]، والذي تعود أسرته إلى أصول إسبانية؛ وقد كان لها دورٌ قيادي هام داخل التجمعات اليهودية في فلسطين لسنوات طويلة قبل قدوم الصهاينة لفلسطين[١٤١]، اعتبر كاتسنلسون بمثابة «نازي يهودي» لا يعبر عن رأيه الشخصي: وإنما «يعكس آراء كثير من الأشكناز، الذين لهم نفس هذا الرأي، إلا أنه لا يمكنهم التعبير عنه بصورة مكتوبة»[١٤٢]. وعليه فقد ناشد إلياخر، بصفته رئيسًا سابقًا لهيئة التجمع السفارديمي في إسرائيل، المجتمع الإسرائيلي التصدي لمثل هذه العنصرية اليهودية[١٤٣]. وعليه فقد كان كتاب «الثورة الأشكنازية» ليس مجرد ثرثرة، بل جاء ليعبر عن وجهة نظر منتشرة في الأوساط الأشكنازية[١٤٤].

فإذا ما تركنا ردود الأفعال تجاه كتاب الثورة الأشكنازية ومؤلفه وتتبعنا نظرة القيادة الإسرائيلية إبان خمسينيات وستينيات القرن العشرين لليهود العرب، نلاحظ أن بن جوريون قد اعتبر الأشكناز جنسًا منفصلًا عن اليهود العرب[١٤٥]. كما أن بن جوريون قد وصف اليهود المغاربة بأنهم همج[١٤٦]، أما يهود اليمن فقد وصفهم على أنهم شديدو البدائية[١٤٧]. وبنفس هذا الأسلوب تحدثت جولدا مائير عن اليهود العرب[١٤٨]، الذين كانوا يحيون من وجهه نظرها حياة القرون الوسطى، ورأى آبا إيبان؛ أحد ساسة إسرائيل الكبار ووزير الخارجية في حقبة الستينيات أن من ضمن واجبات الحكومة الإسرائيلية غرس قيم

الحضارة الأوروبية في اليهود العرب[149]. لذا فلم تكن كلمات كاتسنلسون العنصرية بالأمر الجديد، بل لقد نمت وترعرعت على أرض نظام الهيمنة الأشكنازي: «آراء كاتسنلسون لها جذورها العميقة؛ بحيث لم تكن بأية حال من الأحوال جديدة، ولا مجرد رواية تقرأ، أو أمر غير معتاد ومألوف تمامًا. ولكن في الواقع فإن ما فعله كاتسنلسون كان مجرد إظهار هذه الآراء وإخراجها من ظلمات الغرف المغلقة إلى...»[150].

لقد هيمن الخلاف مع اليهود العرب كمشكلة عرقية على شكل السياسة الأشكنازية وعلى الطبقة المثقفة المرتبطة بها خلال خمسينيات وستينيات القرن العشرين. أما القيادة اليهودية فقد اعتبرت اليهود العرب بمثابة مشكلة اجتماعية، تنتظر الحل. لذا فتبنى الخطاب الصهيوني فكرة تفسير اليهود العرب على أنهم أجيال الصحراء الذين كانوا يعيشون قبل تجمعهم في إسرائيل خارج التاريخ. وبتجمعهم هذا يجب أن يرفعوا إلى مستوى حضاري ملائم.

هؤلاء اليهود من المغرب لم يحظوا بالتعليم. عاداتهم تشبه عادات العرب. إنهم يحبون زوجاتهم، لكنهم يضربونهم. ربما في الجيل الثالث سوف يتغير يهود الشرق قليلًا. لكنني لا أرى ذلك الآن. لقد أخذ اليهود المغاربة كثيرًا من العرب المغاربة. وأنا لا أريد ثقافة المغاربة هنا، فنحن لا نريد أن يصبح الإسرائيليون عربًا. لذا فمن الواجب علينا مواجهة روح المشرق العربي، التي تدمر الأفراد والمجتمعات، وأن نحافظ على القيم اليهودية الأصيلة التي تبلورت في الشتات الأوروبي[151].

وبتلك الكلمات أعرب بن جوريون عن رأي الساسة الإسرائيليين تجاه اليهود العرب. ونفس هذا الرأي الخاص بن جوريون، أبرزه أيضًا أبا إيبان السفير الإسرائيلي في الولايات المتحدة ووزير الخارجية الإسرائيلي في ستينيات القرن العشرين. لقد رفض

إيبان بشدة اندماج إسرائيل في العالم العربي وعارض الأصوات التي رأت في اليهود العرب جسرًا بين إسرائيل ودول الجوار العربية. بل طالب الأشكناز بتلقين اليهود العرب قيم الحضارة الأوروبية:

أحد المخاوف العظيمة والكبيرة التي نواجهها حينما نواجه المشهد الثقافي الخاص بنا هو خطر ازدياد قوى المهاجرين من أصول شرقية وإجبار إسرائيل على مساواة مستواها الحضاري مع جيرانها. وبغض النظر عن نظرتنا لمهاجرينا من الدول العربية على أنهم بمثابة جسر نحو تكاملنا مع العالم العربي، فإن هدفنا الأساسي يجب أن يكون بث الروح الغربية فيهم بدلًا من السماح لهم بدفعنا إلى هذه الثقافة الشرقية الأقل رقيًّا من ثقافتنا الأوروبية[١٥٢].

في إطار هذا التوجه ولتجنب «الفجوة الحضارية» بين الأشكناز، باعتبارهم حاملي راية الحضارة الأوروبية الأرقى، واليهود العرب، باعتبارهم حاملي راية الحضارة العربية الإسلامية الأدنى، قررت الحكومة الإسرائيلية وضع هؤلاء اليهود العرب في البداية في معسكرات إيواء لاحقًا ثم إلحاقهم ببعض مدن التأهيل والتطور التي أقيمت على حدود الدولة. وهناك تعرف اليهود العرب على مخططات التأهيل التي وضعت لهم، التي من شأنها جعل الجيل الجديد يتآلف مع قيم ومعتقدات الرواد الأشكناز. فالدولة قد اتخذت – من وجهة نظر إيبان – كافة التدابير اللازمة لتحديث اليهود العرب. وقد امتدت هذه البرامج لتشمل كافة الأوجه؛ مثل التعليم، والثقافة، والصحة، والعمل، والسكن. وبذلك خضع اليهود العرب في مدن التأهيل تلك على سبيل المثال لعدد من البرامج الدراسية التأهيلية.

ولقد روج الخطاب المهيمن للقيادة الإسرائيلية لفكرة أن اليهود العرب قد نشأوا في مجتمعات «بدائية»، «رجعية» لا تمت للحداثة بصلة، ومن ثم يجب تحديثها[١٥٣]. «بجانب

الانفعال والعاطفة والاندفاع وعدم المصداقية والكفاءة، فقد اتهم اليهودي الشرقي أيضًا بالكسل والغش وعدم التحكم في انفعالاته وغضبه، وعدم انضباطه وسذاجته وقلة نظافته، أي بصفة عامة بالبدائية وقلة الثقافة والحضارة» ذلك ما وصف به أستاذ العلوم الاجتماعية رفائيل باتاي الصورة النمطية لليهود العرب كما روجها النظام الأشكنازي في وسائل الإعلام بأربعينيات وخمسينيات القرن الماضي[١٥٤].

لقد نظرت القيادة الإسرائيلية إلى اليهود العرب على أنهم رجعيون وتقليديون، في حين أن اليهود الإسرائيليين كانوا بمثابة مرادف للغرب الأوروبي الحديث[١٥٥]. وكان هدف الدولة من ذلك هو زرع روح الرواد الأوروبية في اليهود العرب. وهو هدف كان يتم تغذيته وتوطيده من خلال أيديولوجية البوتقة. أيديولوجية البوتقة تلك هي ما وصفها كيمرلينج بأنها مثل «مفرمة اللحم»[١٥٦]، يتم بواسطتها خلط اليهود العرب باعتبارهم أبناء مجتمعات شرقية مع الروح الأوروبية ليصبحوا إسرائيليين. بعبارة أخرى كانت الدولة تمنح اليهود العرب – الذين حملوا في بلادهم التي نشأوا بها هويات مختلفة باستثناء تلك الهوية المرتبطة بلغتهم وعاداتهم – تلك المعايير الخاصة بها والتي تمنحهم القبول من الأمة الإسرائيلية. وانطلاقًا من هذا المنظور كان يجب تنشئة اليهود العرب تنشئة اجتماعية جديدة، بمعنى قمع هو يتهم الحضارية والثقافية وكذلك موروثهم الديني، وإعادة تأهيلهم بمعنى تبني نمط الحياة الأشكنازي[١٥٧].

لم يكن فصل السكان اليهود إلى كتلتين اجتماعيتين – أشكناز/ أوروبيين مقابل سفارديم/ شرقيين – فصلًا حادًّا وتامًّا، ويشير لذلك أن الدولة نظرت إلى الشعب اليهودي على أنه كتلين غير متجانستين بصورة أو بأخرى. فمن المفهوم أن الأمر كان يدور حول محاولة التقاء وتقابل بين يهود من بيئة عربية– إسلامية ويهود من بيئة مسيحية – أوروبية. أما معضلة هذا الانقسام أنه ارتبط بالموروثات الثقافية والحضارية المختلفة التي تتبع من الجانب الأشكنازي تصور التسلسل الهرمي الثقافي الحضاري[١٥٨]، الذي كان العرب في

إطاره «المجموعة التابعة». ويظهر بيان جولدا مائير الأسطوري حول هؤلاء الإسرائيليين الذين لا يتحدثون اللغة اليديشية[١٥٩]، أي وضع قد تبوأه اليهود العرب في هذا التسلسل الهرمي الثقافي الحضاري. وفي الواقع فلم يعتبر الأشكناز هؤلاء غير المتحدثين باللغة اليديشية يهودًا.

ونفس هذا الرأي عبر عنه الكاتب الإسرائيلي حاييم هزاز (١٨٩٨–١٩٧٣) في مقابلة صحفية له عام ١٩٦٥ بمناسبة عيد رأس السنة اليهودية. وفي هذا اللقاء سئل الكاتب الشهير ما إذا كان الأشكناز واليهود العرب[١٦٠] في إسرائيل ينتمون لنفس الشعب. وكانت إجابة هزاز نفيًا قاطعًا وصريحًا. وقد ألمح إلى قلقه المتنامي من ازدياد «شرقنة» وتعريب البلاد من خلال تزايد أعداد «اليهود الشرقيين» وواصل قائلًا:

نحن الأشكناز يجب أن نحاول تقريب اليهود الشرقيين للحضارة والثقافة الأوروبية. فنحن لا يسعنا تحمل التحول إلى شعب شرقي. وأنا أشعر باستياء شديد تجاه مثل هذا التطور. فنحن لدينا تاريخ يمتد خلفنا لألفي سنة من أجل خلق حضارة يهودية–أوروبية. والآن لا يمكننا أن نُدير العجلة إلى الوراء ونتقبل حضارة اليمن أو المغرب أو العراق[١٦١].

وهذا القول على قدر كبير من الأهمية، وذلك لأنه نبع من أحد الكتاب المرتبطين بنظام الهيمنة الأشكنازي[١٦٢]، والذي في ذات الوقت على علم ودراية تامة بحضارة وثقافة اليهود العرب. وكان هزاز أحد الكتاب الذين اكتسبوا شهرتهم الأدبية من خلال اهتمامه بالحضارة الشرقية، وخاصة اليمنية[١٦٣].

و«لإنقاذ» اليهود العرب من براثن التخلف العربي، كان يجب في البداية أشكنزتهم، بمعنى إخضاع اليهود العرب لعملية تثقيف ومحو سماتهم ثقافتهم العربية.

فنظام هيمنة الأشكناز يفسر اليهود العرب على أنهم مشكلة عرقية نتجت من بلدان لا حضارة لها، لذا فيجب إخضاعهم لقيم الحضارة الأوروبية «الأشكنزية»[١٦٤]. وفي خمسينيات القرن الماضي اكتسب المصطلح عيداه، الذي اقتبس من فترة اليشوف، والذي يعني في العبرية بمنتهى الحيادية «المجتمع»، بعدًا لغويًا – اجتماعيًا جديدًا[١٦٥]. بدد أيزنشتادت وزملاؤه من علماء الاجتماع حيادية المصطلح من خلال استخدامه كمرادف لمجموعة عرقية، وقصروه على اليهود العرب فقط دون غيرهم من اليهود من ذوي الأصول الأوروبية. وسرعان ما استخدم مثقفو الدولة هذه الكلمة، فوضع المثقفون الأشكناز باعتبارهم الإسرائيليين الحقيقيين على رأس جدول التسلسل الحضاري، في حين احتل اليهود العرب باعتبارهم «المجموعة العرقية من الشرق» في نهاية هذا الجدول. فاليهود الأوروبيون استحقوا قمة الجدول؛ لأنهم حملوا القيم الحضارية للثقافة الأوروبية وروح الريادة. بالإضافة لذلك فهم كانوا أيضًا حملة شعلة المشروع الصهيوني والذي كان هدفه الأساسي تأسيس دولة إسرائيل «الحديثة». أما اليهود العرب على النقيض من ذلك فقد كانوا بمثابة حاملي شعلة «اللا حضارة» تلك الطبقة التابعة والأدنى قدرًا، والتي تهدد دولة إسرائيل الحديثة بالعودة لفترة العصور الوسطى[١٦٦]. كما وصم اليهود العرب بأنهم لم يشاركوا سواء في تكوين اليشوف أو حتى أثناء ما يسمى بحرب التحرير، أي نكبة فلسطين في عام ١٩٤٨.

وباختصار يمكن القول إن اليهود العرب بوصولهم إلى إسرائيل قد اعتبروا وفق النظام الاقتصادي الذي أسسه مجموعة الهيمنة الأشكنازية في فترة اليشوف بمثابة أيدي عاملة رخيصة[١٦٧]. هذا الدور لليهود العرب كأيدي عاملة رخيصة داخل نظام هيمنة الأشكناز كان يجب على مثقفي الدولة ترسيخه كواقع طبيعي وحضاري في المجتمع. فبدأ المثقفون في ترويج فكرة أن اليهود العرب قد جاءوا من مجتمعات بدائية. فمركزهم في نهاية المنحنى الاقتصادي، وبالتالي أيضًا على هامش المجتمع – في مدن التطوير وفي الأحياء الفقيرة بالمدن الكبرى – جعلهم غير قادرين على التوجه والاندماج في المجتمع

الحديث. ولتمييزهم عن الأشكناز اصطلح على نسبة اليهود العرب لمجموعة عرقية. ولا يمكن لليهود العرب باعتبارهم مشكلة عرقية الاندماج في المجتمع ذي التوجه الصناعي الغربي الحديث إلا بعد نبذهم حضارتهم العربية الإسلامية التقليدية المتدنية، والتي ينظر لها على أنها «لا حضارة». حتى سبعينيات القرن العشرين ساد بين المثقفين في إسرائيل منظور وأفكار أيزنشتادت المتعلقة بالهيكل الوظيفي.

وانطلاقًا من هذا المنظور نشأ بين الأشكناز واليهود العرب عدم مساواة عرقية. فوفقًا لهذه القراءة كان المجتمع الإسرائيلي المتنامي مجتمعًا حديثًا يمكنه تقبل اندماج اليهود العرب بعد إخضاعهم إلى عملية تطوير وتحديث. وقد اعتمد أيزنشتادت والعديد من زملائه – مثلما أوضحت أستاذة الاجتماع ايلا شوحاط عام ١٩٨٨ – على الدراسات «الهيكلية الوظيفية» الأمريكية المتعلقة بالتطوير والتحديث، الأمر الذي منح أيزنشتادت وزملاءه في ذلك التلاعب الأيديولوجي هالة من العقلانية العلمية. هذا الدور المؤثر لنظرية التحديث تلك يمكن عزوها إلى أنها تلبي الاحتياجات التأسيسية للدولة. وفقًا لشوحاط، اقتبس أيزنشتادت من العالم الأمريكي تالكوت بارسونز المهتم بالهيكل الوظيفي فكرة الطبقة الأيديولوجية «للتقدم»، والتي تنقلنا من المجتمع «النمطي التقليدي» بهيكله الوظيفي البسيط إلى «الحداثة» و«التقدم». ونظرًا لأن التكوين الاجتماعي كان ينظر إليه على أنه نسيج واحد تكون خلال اليشوف، فكان من المفترض على هذا الأساس أن يندمج اليهود العرب في تلك الديناميكية الحالية التي تشكلت وفقًا للنموذج الغربي لشكل المجتمع الحديث. الفرضية الأساسية للصهيونية كانت تحتم ضرورة «جمع وضم» المنفيين، وبذلك فقد ترجمت إلى ما يسمى باللغة الاجتماعية الهيكلة الوظيفية. ففي الوقت الذي تم فيه تقبل المهاجرين الأوروبيين الأشكناز بدون أي قيد أو شرط، كان لزامًا على اليهود العرب الخضوع لنوع من التحديث والتطوير لمواكبة نمط الحياة الإسرائيلي، بمعنى أنه كان لزامًا عليهم أن يخضعوا للأشكنزة[١٦٨].

الدين والدولة

مثلما أوضحنا من قبل، فقد تكون بالفعل في اليشوف كتلتان دينيتان رئيسيتان؛ هما الكتلة الدينية القومية والكتلة الحاريديمية[١٦٩]. واختلف موقف كلٍّ من الكتلتين تجاه الصهيونية. ففي الوقت الذي كانت فيه الكتلة الدينية القومية على استعداد للتعاون مع القيادة الصهيونية في اليشوف والاعتراف كذلك بالدولة، تمسك الحاريديم بموقفهم الرافض للصهيونية، إلا أنه بقيام الدولة قد انتهجوا نهجًا براجماتيًّا، رفضوا في إطاره الدولة من أساسها، ولكنهم قبلوا بالتعاون معها بدرجة معينة[١٧٠].

لقد سمحت القيادة الإسرائيلية العلمانية بتشكيل وزارة للشئون الدينية، بقيت دائمًا تحت سيطرة الكتلة الدينية الوطنية. أما دور ووظيفة هذه الوزارة، فقد وصفها جاري شيف؛ أستاذ التاريخ اليهودي بالواشنطن كوليج على النحو التالي:

هذه الوزارة – جنبًا إلى جنب مع الحاخامية الرئيسية – تشرف على (الكشروت) أي «القواعد الخاصة بالطعام» الخاصة بالمؤسسات العامة التي لا تخضع للحاخامية المحلية، كما تشرف على الأطعمة المستوردة خاصة اللحوم. وتشارك أيضًا في تمويل بناء المعابد والحمامات الطقسية (ميكوفوت)؛ وإمداد المعابد والمؤسسات والأفراد بالمقالات الدينية والأدبية. كما تشرف على عمليات الدفن والمواقع المقدسة، خاصة حائط المبكى؛ ويعزى إليها تطوير المدارس الدينية (اليشيفوت)؛ وبصفة عامة فهي تدعم وتعزز الحياة الدينية. كما أنها تهتم بالشئون المالية والإدارية الخاصة بالكيان الحاخامي وبالحاخامية العليا. ولعل الأمر الأهم والأوقع من الناحية السياسية هو أن هذه الوزارة تشارك بصورة مباشرة الأفراد والشخصيات بكافة المؤسسات الدينية بالبلاد[١٧١].

إن سيطرة التيار الديني القومي على هذه الوزارة الخاصة بالشئون الدينية كانت تعني في ذات الوقت السيطرة على الموارد المالية والمراكز الحيوية في المؤسسات الدينية المختلفة للدولة. و لم يثمر هذا التعاون المشترك بين التيار الديني القومي ومجموعة الهيمنة سوى عن فوائد جمة؛ فقد شكل التيار الديني الكيان الديني الذي هيمن على الشئون الدينية في الدولة[١٧٢].

وبصورة مختلفة كان تصرف الحاريديم الذين انتظموا سياسيًا في حزب اتحاد إسرائيل (أجودات يسرائيل). لقد ضمنت الدولة للكتلة الحارديمية تحت سيطرة «اتحاد إسرائيل» الاستقلال التام والدعم المادي للمؤسسات الدينية الخاصة بالحاريديم. وفي المقابل حصلت الدولة على ولاء أغلبية التيار الحاريديمي[١٧٣].

ومثلما حدث مع علمنة زعامة الدولة، أدى تسييس الدين إلى ارتباك وبلبلة المتدينين من اليهود العرب[١٧٤]. ففي اليمن على سبيل المثال « لم يكن هناك سوي اعتقاد واحد، هو أن اليهود لا يمكن إلا أن يكونوا متدينين. فهذه المصطلحات؛ مثل علمانية وقومية ويسارية وليبرالية، لم تكن موجودة من الأصل في اليمن. فلم يكن هناك سوى اليهود والجوييم «غير اليهود». وليس فقط في اليمن، وإنما في معظم الدول العربية قلما كان هناك يهود لا يقدسون أو يحترمون يوم السبت»[١٧٥]، هذا ما ذكره أحد اليهود اليمنيين حينما تحدث عن تجارب وخبرات عائلته في إسرائيل. وفي الواقع فإن الشكل العلماني للمجتمع الإسرائيلي كان له تأثير سلبي على الحياة الدينية لليهود العرب وعلى ممارساتهم الدينية واستمراريتها. فالهيئات الدينية المؤسسية والمسيسة تمامًا في إسرائيل لم تقدم هنا أي نوع من المساعدة[١٧٦]. وبدا هناك أمران غريبان تمامًا بالنسبة للمتدينين من اليهود العرب في المجتمع الإسرائيلي؛ أولًا: فقدان الكنيس كمكان للعلاقات الاجتماعية وكأهم مرفق من مرافق الحياة، ثانيًا: عملية الاستقطاب الواسعة بين المتدينين والعلمانيين في إسرائيل، وازدياد وتنامي الأحزاب السياسية – الدينية والعلمانية – في دور تشكيل وبلورة الحياة الدينية.

فلقد كان الكنيس بالنسبة لليهود من المجتمعات العربية الإسلامية أكثر من كونه مجرد مكان للصلاة. فالحياة الاجتماعية للمجتمع اليهودي كانت تدار داخل الكنيس:

لا يكفي القول إن الدين قد ملأ على اليهودي حياته، بل الحقيقة أن الدين كان الدعامة الأساسية التي شكلت حياة اليهودي. فالكنيس كان أكثر من مجرد مكان للصلاة؛ فهو كان المكان الذي يعيش فيه والذي شهد أصعب وأسعد لحظات حياته، لذا فكان اليهودي في الكنيس أحيانًا شديد الفخر والمهابة، وفي أحيان أخرى شديد التوتر والاضطراب، باختصار الكنيس هو المكان الذي يعيش فيه اليهودي أفراحه وأحزانه[١٧٧].

بشكل أكثر تحديدًا يمكننا القول إن الكنيس كان بالفعل بيت الصلاة، ولكنه كان في ذات الوقت بيتًا للتجمع والدراسة[١٧٨]. وبصورة أو أخرى كان الكنيس أيضًا مركزًا للإدارة وللحياة الاجتماعية، فأغلب المعلومات المتعلقة بالمجتمع كان يتم إعلانها في الكنيس، سواء كانت هذه المعلومات من قبل السلطات المحلية أو من الأحزاب العلمانية. ولكن بعد الوصول لإسرائيل تغيرت مكانة الكنيس، خاصة في السنوات الأولى بعد الوصول إلى ما كان يُعتقد أنه «أرض الميعاد»؛ حيث كان لزامًا على اليهود العرب – بالإضافة إلى انفصالهم عن الأقارب والأصحاب وبيئتهم المحيطة التي اعتادوها – أن يرضوا بدلًا من الكنيس الشرقي بكنيس أشكنازي، ووسط حياة دينية أشكنازية، والتي كانت غريبة بالنسبة لهم، وكانوا يشعرون أنهم أيضًا غرباء عنها. حتى إن وجد كنيس شرقي في مكان قريب، فهو لم يكن مريحًا وودودًا؛ حيث لا يوجد الأقارب والأصحاب الذين كان المهاجر يألفهم في بيئته القديمة. وفي الحالات النادرة التي وجد بها كنيس شرقي، وكان يقصده تجمعات يهودية مشابهة له – عراقيون ويمنيون ومغاربة وما إلى ذلك – كان المهاجر الحديث يشعر أيضًا بصعوبة التآلف والتأقلم معهم.

بالإضافة لكل ما سبق، فقد كانت هناك العديد من العوامل والتأثيرات والاعتبارات التي أسهمت في زيادة حالة الارتباك عند اليهود العرب في هذا الجو الديني الغريب: على سبيل المثال الأحزاب السياسية «سواء كانت من أنصار حزب الماباي أو كانت أحزاب دينية». بصورة عملية كان من غير الممكن فصل الممارسات الدينية الشخصية عن السمات والتقاليد العامة للمجتمع. وأصبحت تنظيم الحياة الدينية إحدى الواجبات الهامة الواقعة على عاتق الدولة وتحولت إلى موضع مفاوضات ومنازعات لا نهاية لها، وهو أمر لم يكن لليهود العرب أن يألفوه.

و لم يكن الأمر مستغربًا بعد سرد كل هذه العوامل«خاصة عامل تسييس الدين» أن يحجم كثير من اليهود العرب – على غير عادتهم – عن الذهاب للكنيس وممارسة شعائرهم الدينية. ويشير أحد اليهود العراقيين إلى أنه قد توقف بعد قدومه إلى إسرائيل عن الذهاب إلى الكنيس دون أن يفقد إيمانه: «في كل مرة توجهت فيها إلى الكنيس، كانت أول فكرة تتبادر إلى ذهني، أن المشهد بأكمله يتصارع فيه قيادات الأحزاب السياسية والمسئولين الحكوميين»[١٧٩].

إن الغالبية العظمى من المهاجرين من المجتمعات العربية من ذوي الاتجاه الديني كانوا يمتلكون من وجهة نظر الكتلة الدينية – سواء كانوا من المتدينين الوطنيين أو أيضًا من الحاريديم – القدرة على تغيير الشخصية العلمانية للدولة. وقد أدى ذلك إلى تنافس سواء ما بين الأحزاب السياسية أو الأحزاب العلمانية لكسب ود اليهود العرب وهو ما انقلب مع الوقت إلى حدوث «صراع» حقيقي في إسرائيل حول أصواتهم[١٨٠]. لقد أعطى المتدينون من اليهود العرب للأحزاب الدينية مبررًا للأمل في التوصل لائتلاف بين المجموعات الدينية الفعالة ذات التوجهات السياسية والتحفيز الأشكنازي من جانب، وكتلة القادمين الجدد من المجتمعات العربية التي تعد إلى حدٍّ ما كتلة سلبية، ولكنها ذات توجه ديني. مثل هذا الائتلاف، على حد قول أحد علماء الاجتماع الإسرائيليين.

يمكنه أن يحول الأقلية الدينية الأشكنازية إلى أغلبية مسيطرة ويغير من طابع الدولة[181]. إلا أنه سواء بدافع الأمل والرجاء أو الخوف من تكون مثل هذا الاتحاد، قاد الأشكناز – سواء المتدينين أو غير المتدينين – معركة كبيرة حول المهاجرين في بداية خمسينيات القرن العشرين[182].

لقد كان بإمكان المجموعة العلمانية المسيطرة على الدولة أن توفر لليهود العرب كثيرًا من الدعم وكذلك الإشراف والرقابة المباشرة لشروط هجرتهم «أين يمكن أن يقيموا، المدارس التي يمكن أن تشيد لهم، وما إلى ذلك»؟ إلا أنها استخدمت مركز قوتها لحماية اليهود العرب من الآلية السياسية للمتدينين. هذه المجموعات الدينية، التي تعاونت مع المجموعات العلمانية في الحكومة والوكالة اليهودية، تم دفعها لقبول توزيع المهاجرين في بعض مناطق النفوذ المحددة. وبهذه الطريقة بقي اليهود العرب موزعين بالتساوي تقريبًا بين الأحزاب الدينية والأحزاب العلمانية[183].

وكنتيجة لهذا الصراع ساد شعور متنامٍ بالغربة في العلاقة بين اليهود العرب والمجموعات الدينية الأشكنازية. وزاد من شعور الاغتراب ذلك الموقف الرافض للجماعات الدينية الأشكنازية، وبصفة خاصة التيار الديني القومي للمنهج الديني الشرقي السائد بين اليهود العرب. ففي معاهد التربية والتعليم الحكومية–الدينية، والتي كان يشرف عليها آنذاك أحزاب التيار الديني القومي، كان لزامًا على اليهود العرب أن يكتسبوا القيم اليهودية الأشكنازية التي تتماشى وتتفق مع أيديولوجية الدولة لتسهيل عملية اندماجهم في الدولة. لقد فسرت الإدارة الأشكنازية للمؤسسات التعليمية والتربوية للدولة الاندماج الديني لليهود العرب على أنه الأخذ بالمنهج الأشكنازي. فأشكنزة الدين كانت وفقًا لحاييم جازيل؛ أستاذ التربية السياسية بجامعة بار ايلان الإسرائيلية، أسهل وأبسط من تكوين منهج أشكنازي/ سفارديمي تعددي مشترك وجديد ينهي الانقسام الديني اليهودي اليهودي، الذي ساد في الشتات ويلبي المتطلبات الدينية

للمجموعتين[١٨٤]. وبذلك كانت تهدف سياسة التربية السياسية للدولة إلى إلغاء ومحو المنهج الديني السفارديمي لليهود العرب[١٨٥].

أدت هذه السياسة إلى هيمنة المنهج الأشكنازي في كافة المؤسسات التربوية والتعليمية التابعة للدولة[١٨٦]. وكنتيجة لسياسة الأشكنزة التي سادت في المؤسسات التربوية والتعليمية التي تشرف عليها أحزاب التيار الديني القومي كان لزامًا على اليهود العرب تقبل العديد من أنماط الحياة والممارسات الدينية من أوروبا الشرقية، والتي أصبحت بمرور الوقت مبادئ الحياة اليهودية[١٨٧]. وكان هناك أيضًا بعض اليهود العرب، خاصة من الطلاب الشباب، الذين كانوا على أتم استعداد لإشكنزتهم دينيًّا. خاصة أنهم «انجذبوا إلى الحزب القومي الديني الأشكنازي الذي يبدو أكثر حداثة وأكثر بعدًا عن التراث الديني السفارديمي»[١٨٨]. فبقبول القيم الدينية الأشكنازية الخاصة بالتيار الديني القومي ونبذ قيم الآباء، كان شباب اليهود العرب يسعون إلى الحصول على تذكرة دخول إلى المجتمع الأشكنازي دون أن يضطروا لفقد هويتهم الدينية تمامًا[١٨٩]. وفي نفس الوقت فقد أبرزوا برفضهم للمنهج السفارديمي انفصالهم عن الثقافة العربية الإسلامية، تلك الثقافة التي نشأ في رحابها المنهج السفارديمي. إلا أنها أصبحت وفي خضم الصراع العربي الإسرائيلي ثقافة الأعداء.

جزء آخر من اليهود العرب الذين لم يتوافقوا مع التيار الديني القومي ومؤسساته فاتجه إلى الحاريديم. فوجدوا ضالتهم في التيار الحاريديمي[١٩٠]، خاصة في أروقة المدارس الدينية الخاصة بالحاخام اليعاز مناحيم شاخ (١٨٩٨-٢٠٠١)؛ أحد كبار حاخامات الحاريديمية في إسرائيل. أما المتعصبون دينيًّا من اليهود العرب فقد وجدوا ضالتهم لدى طائفة الليتوانيين[١٩١]، وهي مجموعة أكثر تمسكًا بتعاليم الدين اليهودي من جماعة الحاخام شاخ.

ولا يعني استعداد كتلتي التيار الحاريديمي قبول اليهود العرب في مؤسساتهم بأية حال من الأحوال قبول المنهج السفارديمي؛ لأن قبول اليهود العرب ضمن التيارات الحاريديمية – كما هو الحال مع التيار الديني القومي – كان مرتبطًا بانتهاج اليهود العرب للمنهج الأشكنازي. «في الأوساط الحاريديمية كان لزامًا على اليهود العرب تبني المنهج الأشكنازي في المعاملات والعبادات. بل إن أغلبهم أجاد اللغة اليديشية وبدأ في تعلم شرح النصوص التوراتية طبقًا للأساليب الأشكنازية»[١٩٢].

وبنفس الأسلوب الذي استخدمته الدولة العلمانية فيما يختص بتوجيه سياسة الاندماج تجاه اليهود العرب وفقًا لمصالحها الخاصة، كان تصرف الكتلة الدينية. فالتيار الديني القومي وكذلك الحاريديمي قد اهتما على حدٍّ سواء بالسعي لإدماج اليهود العرب من أجل الحصول على أصواتهم الانتخابية، بهدف تعزيز وتدعيم كلٍّ منهما لحزبه. وهذا ما أوضحه شييف في دراسته عن الأحزاب الدينية في إسرائيل. فقام شييف بتحليل بنية حزب اتحاد إسرائيل الحاريدي. ولاحظ أنه على الرغم من دعم الحزب المتزايد خاصة لليهود اليمنيين، فإن اليهود العرب بصفة عامة قد تم إقصاؤهم من كافة المواقع الهامة[١٩٣]. فاقتصرت عضوية الهيئة الإدارية للحاريديم، أو ما يسمى «مجلس كبراء التوراة»، حتى الوقت الحالي على الحاخامات الأشكناز[١٩٤].

ولم يكن وضع اليهود العرب أفضل حالًا مع التيار الديني القومي. فقد أحصى شييف ستة أعضاء بالكنيست من يهود البلاد العربية الإسلامية من مجموع ثلاثين عضوًا للتيار الديني القومي بالكنيست منذ تأسيس الدولة حتى منتصف سبعينيات القرن العشرين[١٩٥]. ومع ذلك «فإن لا أحد من هؤلاء الشرقيين الذين وضعوا في مناطق آمنة في قائمة الكنيست الخاصة بحزب قد سمح لهم بالولوج إلى النخبة الداخلية وإلى مواقع سلطة اتخاذ القرار، فهم كانوا مجرد أشكال رمزية وزخرفية وضعت كعناصر جذب أو كمكافأة خاصة للناخبين من الشرقيين»[١٩٦]. أما الاستثناء فشكله بعض الأشخاص؛

مثل آفنر شاكي اليمني الأصل والإسرائيلي المولد في بداية سبعينيات القرن العشرين. فبعد انتخابه عضوًا في الكنيست (١٩٧٠–١٩٧٣)، ونتيجة لانتقاد اليهود العرب المتزايد داخل معسكر التيار الديني القومي، تم اختياره نائبًا لوزير التربية والتعليم. لقد أيد شاكي في الكنيست تعديلًا لقانون العودة لصالح اليهود العرب، هذا التعديل، الذي كان قد اقترحه منافسو التيار الديني القومي، حزب «اتحاد إسرائيل». وكنتيجة لهذا التأييد أجبر شاكي على الاستقالة من منصبة وتم طرده من التيار الديني القومي.

وخلاصة ما سبق، يمكن أن نلاحظ أن اليهود العرب لدى وصولهم لإسرائيل قد اهتموا بالاندماج في المجتمع الجديد. وطبقًا لتوجههم الأيديولوجي توجهوا إلى القيادة العلمانية، أو مؤسسات التيار الديني القومي أو الحاريديم. ولكن نظرًا لأن جميع هذه القوى بالدولة في خططها للاندماج لم تراعِ سوى مصالحها الخاصة وتكاد تكون لم تهتم قط بمصالح المهاجرين الجدد، لذا فقد تَكون وترسب لدى اليهود العرب شعور بالاغتراب. «إنهم – اليهود العرب – قد شعروا أنه في إسرائيل، يجب أن تتخلى عن هويتك الدينية الشرقية، ولن يحق لك أن تكون صهيونيًا ويهوديًا بالمعنى التام والكامل، إلا إذا تخليت عن المنهج الديني الشرقي وتبنيت أسلوب الحياة الأشكنازي»[١٩٧].

ورافق هذا الشعور بالاغتراب في الوطن الجديد بعض التدابير الحكومية التي استقبلت اليهود العرب بنوع من العنصرية والدونية والمهانة[١٩٨]. وقد اعتبر اليهود العرب بصفة خاصة أن رشهم بمادة الدي دي تي بواسطة مسئولي وزارة الصحة لدى وصولهم وكذلك وضعهم في (المعبروت) أي «معسكرات التأهيل»[١٩٩] التي عاش فيها اليهود العرب في ظروف غير إنسانية، هي أكثر التجارب قسوة وإيلامًا وقد تناقلوها جيلاً بعد جيل[٢٠٠]. كما أدت هذه التجارب حتى الوقت الحالي بين الحين والآخر إلى ردود فعل غاضبة، كانت بمثابة المتنفس لليهود العرب لإبراز استيائهم من المؤسسات الأشكنازية. لذا فقد صدم المجتمع الإسرائيلي في منتصف عام ١٩٨٠ من الرسوم الصادمة التي

انتشرت على واجهات منازل تل أبيب، تلك الرسوم التي جمعت بين الأشكنازية والنازية. أما ما كان صادمًا بصورة صارخة وفجة فهو تأكيد إحدى الفرق المسرحية في التليفزيون الإسرائيلي: أنتم «اليهود الأشكناز» قد صنعتم بنا «اليهود العرب» ما سبق أن صنعه بكم النازي، فإن كان النازيون قد أبادوكم جسمانيًّا، فقد عملتم على إبادة هويتنا الثقافية [٢٠١]. وبجانب الردود الانفعالية العاطفية تلك، جاء رد اليهود العرب على سياسة الاندماج والتكامل الخاصة بمجموعات الهيمنة الأشكنازية على شكل احتجاجات مناهضة لسياسة التفرقة والتمييز، التي سلبتهم هويتهم الثقافية الحضارية.

العصيان

نتيجة سياسة التفرقة والتمييز كان متوقعًا أن يحتج اليهود العرب على أوضاعهم وأوضاع أبنائهم في مجتمع الهيمنة الأشكنازية. وكان الاحتجاج الأول الذي هدد نظام الهيمنة في العام ١٩٤٩. هذه الثورة لليهود العرب كان سببها الظروف السائدة آنذاك في (المعبروت) أي «معسكرات التأهيل»[٢٠٢] التي استقبل فيها معظم اليهود العرب بعد هجرتهم لإسرائيل، في إطار سياسة الاندماج في المجتمع الإسرائيلي. لقد نظر بن جوريون منذ البداية لليهود العرب بشك وريبة: «إن طبيعة دولتنا تتغير. نحن لا نعرف كيف يمكن للجماعات الشرقية أن تندمج وتتكامل وكم عصابة إجرامية من بينهم يمكن أن تتشكل حتى يعملوا جنبًا إلى جنب مع العرب ضدنا»[٢٠٣]. هذه الريبة يمكن أن يكون سببها ذلك الدور الهام الذي منحه بن جوريون للجيش في عملية إدماج اليهود العرب. وقد كتب بن جوريون خطابًا لرئيس هيئة الأركان، ييجال يادين (١٩١٧– ١٩٨٤) بعد زيارة له لأحد المخيمات المؤقتة التي كانت تحوي مهاجرين يمنيين. في البداية أشاد بن جوريون بالخصائص الجيدة لليهود اليمنيين؛ مثل حبهم للعمل، إلا أنه استرسل كاتبًا «إنهم – المجموعات اليمنية في إسرائيل – يبعدون عنا بنحو ألفي عام، وإن لم يكن أكثر

من ذلك. طريقة تعاملهم مع الأطفال والنساء بدائية. لآلاف السنين عاشوا في أحد أشد فترات الشتات ظلمة وبؤسًا»[٢٠٤]. لم يساور بن جوريون أدنى شك في إيمانه بتفوق الثقافة الغربية على الثقافة العربية الإسلامية. وقد أوضح همومه تلك المتعلقة بمستقبل الدولة لرئيس أركانه، وأكد أنه بمساعدة حزب الماباي والدولة يمكن لحركة العمال والجيش إحضار اليهود العرب إلى إسرائيل. كما شدد على دور الجيش كقوة دافعة وبناءة في عملية إدماج اليهود العرب. فالجيش يجب أن تكون مساهمته فعالة لسد وتخطي فجوة الألفي عام بين الأشكناز واليهود اليمنيين.

وبالإضافة للجيش كمؤسسة تربوية وحضارية للبالغين من اليهود العرب، أوجدت الدولة مراكز ثقافية كانت مسئولة عن تربية وتعليم أطفال اليهود العرب في معسكرات التأهيل. رأى رئيس أحد هذه المراكز؛ ناخوم ليفين (١٩٠١– ١٩٥٩) أن من واجبه تحرير أطفال اليهود العرب من روح البداوة السائدة في تقاليد أجدادهم وغرس روح الدولة فيهم[٢٠٥]. لقد وضع ليفين محبة العمل البدني، وبصفة خاصة العمل الزراعي، في بؤرة روح الدولة. فلم يعد الدين هو الذي يحكم حياة الأطفال، وإنما تدابير ومعايير الدولة مثلما صاغها ليفين وبدأ في تنفيذها. فتم قص خصلات سوالف اليهود العرب والتي ميزت اليهود المتدينين عبر آلاف السنين، تم قصها لأسباب صحية. أما الصلوات التي تزامنت مع أوقات الحصص المدرسية فقد ألغيت. وتم انتهاك حرمة السبت؛ حيث كانت المدارس تفتح في أيام السبت وكذلك انتهكت قواعد الكشروت الخاصة بتنظيم الطعام اليهودي. فجاءت هذه السياسة بمثابة نهاية لشعائر اليهودية كما مارسها اليهود العرب عبر آلاف السنين. في هذا السياق كتب أحد الحاخامات القادم من اليمن إلى بن جوريون مشتكيًا:

لقد كنت من أوائل المهاجرين في عملية السجادة الطائرة[٢٠٦]. وباعتباري رجلًا متدينًا فقد انضممت إلى أحد الأحزاب الدينية الأشكنازية وأصبحت مسئولًا داخل

الحزب عن مسألة الدين والعادات داخل معسكرات التأهيل. في اليمن لم تقمعنا الحكومة اليمنية قط فيما يختص بالدين. بل على العكس تمامًا، فالحكومة اليمنية اعترفت بحقوقنا، بديننا وبمعتقداتنا. وكم كانت صدمتنا شديدة حينما وجدنا أنفسنا مضطهدين في إسرائيل، ونحن في بلدنا، في دولتنا، ومن حكومتنا في ديننا ومعتقداتنا. النشطاء والمدراء والرؤساء بمعسكرات التأهيل هم من يظلموننا، إنهم هم من يزدري توراتنا وطلابها؛ إنهم هم الذين يرتكبون الخطايا العظيمة. لقد اشتكى لي جزء من المهاجرين من الأفعال الخاصة بإدارة معسكرات التأهيل، التي هي في أعينهم مشينة ورهيبة؛ على سبيل المثال كيف يدعي البعض أنهم يهود، وفي نفس الوقت لا يراعون حرمة يوم السبت. كما أنهم اشتكوا من طلب الإدارة إرسال أبنائهم إلى المدارس والتي لايحبذونها؛ لأن المدرسين بها يهملون الكيبا «غطاء الرأس الخاص باليهود»، ويقطعون السوالف الخاصة بالأطفال. والآن عزيزي رئيس الوزراء تتجه عيون كل التجمعات اليمنية صوبكم. فلتلقِ سيادتكم نظرة على موضوعهم[٢٠٧].

لم يقتصر الغضب بين اليهود العرب على اليمنيين فقط. فنحن لدينا وثائق تظهر حالة السخط والغضب التي سادت بين يهود شمال إفريقيا حول الوضع في إسرائيل. فكتب أحد الحاخامات الليبيين خطابًا في عام ١٩٤٩ اشتكى فيه لليهود الأشكناز سوء المعاملة التي يحظى بها اليهود الليبيون في إسرائيل:

ما الذي تسعون إليه «المقصود هو القيادة الأشكنازية في إسرائيل»؟ الجميع يطرحون حاليًّا هذا التساؤل. نحن أيضًا عبرانيون ونراعي قوانين التوراة. أين الحزب القومي الديني، ذلك الحزب الذي وعد بحماية الذين يراعون التوراة؟ يجب على اليهود الطرابلسيين أن يراعوا أنفسهم بأنفسهم[٢٠٨].

كما اشتكى أيضًا اليهود المغاربة في أحد اللقاءات من وضعهم في إسرائيل، حتى إن صحيفة دافار، وهي صحيفة حزب ماباي، قد كتبت ما يلي:

لقد أبرز الحاضرون المرارة التي يشعر بها مهاجرو شمال إفريقيا تجاه المؤسسات الحكومية، الحكومة، والأشكناز والمجتمع بصفة عامة، وكذلك أشاروا إلى الازدراء الذي يواجهون به في كل مكان. فقد كانوا مقتنعين بوجود تمييز ضد اليهود الشرقيين بصفة عامة، واليهود المغاربة على وجه التحديد. ولم يتردد أحد الحاضرين في القول إن المجتمع الأشكنازي بصفة عامة كان يواجه يهود شمال إفريقيا بمعاداة عنصرية للسامية[٢٠٩].

في الواقع، فإن سخط اليهود العرب على تمييز المجتمع الأشكنازي ضدهم كان حادًّا حتى إن العديد من الزعماء الدينيين حذروا من اندلاع حرب أهلية. فعلى سبيل المثال، حذر ديفيد تسيفي بينكاس (١٨٩٥– ١٩٥٢)؛ أحد الرموز الرئيسية للتيار الديني القومي وعضو لجنة التعليم بالكنيست، من حرب أهلية محتملة في حالة عدم تغيير الحكومة لسياستها المتعلقة باندماج اليهود العرب:

ما يحدث في معسكرات التأهيل يمكن وصفه – إذا ما استخدمنا لغة معتدلة إلى أقصى حد ممكن – بأنه إكراه للضمير وعودة لمحاكم التفتيش التي هي ضد الدين اليهودي. لقد تم استخدام تدابير مدمرة ضد الدين اليهودي، وأنا أشدد على المسئولية الكاملة لعمل السيد ناحوم ليفين وزملائه في معسكرات التأهيل، فهو يعد بحق نوعًا من القتل الثقافي والديني. وأنا أؤكد، أننا على شفا حرب أهلية، حرب حقيقية دامية، إذا لم نتحرك سريعًا[٢١٠].

وتصاعد الوضع، فبجانب الاضطرابات في مخيمات العبور تركت الأحزاب الدينية الحكومة احتجاجًا على وضع اليهود العرب في معسكرات التأهيل. وقد استشعرت

حكومة بن جوريون خطر اندلاع العنف في تلك المخيمات، وبهدف احتواء الوضع وتهدئة اليهود العرب تم تشكيل لجنة في ١٧ يناير ١٩٥٠ لتقصي الأوضاع، والتي كانت مهمتها تنحصر في توضيح الأوضاع في المخيمات. وقد ترأس هذه اللجنة محامٍ يدعى جاد فرومكين (١٨٨٧- ١٩٦٠) بمشاركة بعض الشخصيات والرموز الدينية. وكانت الحكومة تهدف أيضًا - بجانب تهدئة اليهود العرب في معسكرات التأهيل إلى إرضاء الأحزاب الدينية، لتتمكن مجددًا من تشكيل حكومة جديدة. وفي ٩ مايو ١٩٥٠ نشرت لجنة فرومكين تقريرها، والذي لم يقدم أي شيء ملموس[٢١١].

حتى يمكن كسب الأحزاب الدينية لتشكيل حكومة جديدة، قدم حزب الماباي بزعامة بن جوريون حلًّا وسطًا؛ فمن ناحية يجب أن تتوفر في معسكرات التأهيل مدارس دينية بجانب المدارس العلمانية، ومن ناحية أخرى، حتى لا تترك السيطرة على هذه المدارس للأحزاب السياسية، تشكلت من الماباي لجنة تنحصر مهمتها في تسهيل عملية دمج أطفال المدارس من أبناء المهاجرين الجدد[٢١٢]. إن تشكيل هذه اللجنة المسماة (هاعوفيد هاداتي) أي «العامل اليهودي» تحت سيادة الهستادروت وليس وزارة التربية والتعليم إنما يعكس قدرة الدولة على استغلال الوضع الاقتصادي الحرج لليهود العرب في معسكرات التأهيل لإنفاذ سياستها التعليمية. والأهل الذين يرغبون في العمل يجب عليهم تسجيل أسمائهم لدى الهستادروت. وهناك سوف يحصلون على عمل، وذلك حينما يرسلون أبناءهم إلى المدارس غير الدينية التي تسيطر عليها الدولة. من خلال هذه السياسة تمكنت لجنة العامل اليهودي من جذب اليهود العرب للتعليم الموحد. هذا النجاح كان بمثابة الشوكة في عين الأحزاب السياسية. ونشب الخلاف الحاد بين التيار الديني القومي والحارديمي ولجنة العامل اليهودي، الأمر الذي ألقى بظلاله على الحياة السياسية في إسرائيل، حتى أصدر البرلمان عام ١٩٥٣ قانون الدولة للتعليم (خوق خينوخ مملاختي)، والذي كانت فكرته الرئيسية على النحو التالي:

إن التعليم سوف تحدده الدولة على أساس البرامج التعليمية، بغض النظر عن الأحزاب أو أي كيان مجتمعي أو أية منظمة أخرى خارج الحكومة. فهي تقع تحت إدارة وزارة التربية والتعليم أو من الأشخاص المخولين من الوزارة[٢١٣].

إن الرسالة الواضحة لهذا القانون فيما يتعلق بسيطرة الدولة على نظام التعليم الموحد ظلت بلا شك مجرد مسألة خطابية، لم يتم تنفيذها على أرض الواقع[٢١٤]. ونظرًا لأن التيار الديني القومي في إطار نظام الهيمنة الأشكنازي كان دائمًا ما يلقى الدعم المادي، فقد استمروا في بناء نظام مدارسهم الدينية. كما تضمن الدولة بنفس هذا القانون الخاص بعام ١٩٥٣ لحزب اتحاد إسرائيل السيطرة الكاملة على نظام التعليم الخاص به (خينوخ عتصمي)، وعلى مدارسه الخاصة[٢١٥]. وفي واقع الأمر منح قانون التعليم الحكومي الخاص بعام ١٩٥٣ الشرعية لوجود ثلاثة نظم دراسية: نظام وطني – حكومي وعلماني، ونظام أشكنازي – حاريديمي، ونظام أشكنازي – ديني قومي. أما اليهود العرب الذين أشعلوا هذا الخلاف من خلال احتجاجاتهم في معسكرات التأهيل عام ١٩٤٩، فلم يحصلوا في إطار قانون التعليم هذا على دور أو منافع تعليمية خاصه بهم.

فإذا ما كان الاحتجاج الأول لليهود العرب قد اشتعل لأسباب دينية – ثقافية، كانت الأسباب الاقتصادية هي الأرض الخصبة التي احتضنت الشرارة الأولى للاحتجاج الثاني. رافعين شعارات مثل «خبز وعمل» و«منزل وعمل»، تظاهر اليهود العرب في العام ١٩٥٩ ضد أوضاعهم الاقتصادية التي تزداد ترديًا في المجتمع[٢١٦]. أما أكبر هذه التظاهرات فكان في أحد الأحياء الفقيرة في مدينة حيفا، في وادي صليب. فالمنطقة التي كان يسكنها في الأصل فلسطينيون، استوطنها اليهود العرب بعد طرد السكان الفلسطينيين منها. وقد سكن اليهود المغاربة منطقة وادي صليب الفقيرة. وقد طالب ساكنو وادي صليب مرارًا وتكرارًا بتحسين أوضاعهم السكنية. إلا أنهم لم يجدوا سوى الآذان الصماء والتصادم المستمر مع السلطات في الهستادروت. وحينما انتشرت الأنباء

التي تفيد أن الحكومة تعتزم شراء وحدات سكنية جديدة في حيفا للمهاجرين البولنديين، خرج اليهود المغاربة تحت قيادة الناشط المغربي ديفيد بن هاروش بشكل عفوي إلى الشوارع. واقتحم المتظاهرون المكتب الخاص بالهستادروت وحطموه. وحينما بدأوا في شق طريقهم باتجاه أحد الأحياء الأشكنازية، تدخلت الشرطة. وأسفرت هذه التصادمات عن إصابة العشرات. وحينما انتشرت أنباء هذه المظاهرات بوادي صليب، أدى ذلك إلى اندلاع كثير من ردود الأفعال العفوية في كثير من معسكرات التأهيل. ونتيجة للانتشار الكبير للشرطة بالإضافة لتدخل نواب الحكومة أمكن تهدئة الوضع. كما شكلت الحكومة لجنة للتحقيق في أسباب أحداث وادي صليب. وقد اعتبرت اللجنة، التي كان من بين أعضائها أستاذ علم الاجتماع بالجامعة العبرية أيزنشتادت، وكانت برئاسة القاضي موشي عتسيوني، أن الهيكل الأبوي للأسرة لدى اليهود العرب بالإضافة إلى نمط الحياة غير الحديث لليهود المغاربة هي الأسباب الكامنة وراء هذه الأحداث. كما رفضت لجنة عتسيوني اتهامات أن سياسة الحكومة قائمة على مبدأ التمييز ضد اليهود العرب[٢١٧]. وعلى الرغم من أن احتجاجات وادي صليب لم تشكل أي تهديد لنظام الهيمنة، فإنها كانت بمثابة إشارة تحذير لخطر مشكلة عرقية في المجتمع[٢١٨].

كما اندلع احتجاج آخر أكثر أهمية عام ١٩٧١ في حي المصرارة بالقدس. وبأسلوب مشابه لما حدث في وادي صليب، قامت الحكومة بعد الحرب وطرد الفلسطينيين عام ١٩٤٨ بمنح هذا الحي لليهود العرب. فأعلنت مجموعة من شباب اليهود العرب أنفسهم على أنهم النمور السوداء[٢١٩]، وقاموا بتنظيم مظاهرات في كافة الأحياء الفقيرة في القدس. في البداية جاء اعتراض النمور السوداء على الحكومة الإسرائيلية سلميًّا لوقف كافة تدابير التمييز ضد اليهود العرب واتخاذ جميع الخطوات اللازمة لضمان تحسين الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية لليهود العرب. إلا أن الحكومة لم تأخذهم آنذاك على محمل الجد، لذا فقد نظموا في ١٨ مايو ١٩٧١ أكبر مظاهرة في تاريخ الدولة الناشئة

ضد نظام الهيمنة الأشكنازي. إن أهمية النمور السوداء لم تكن فقط بسبب تظاهراتهم الشديدة، بل إن أهميتها كانت تكمن في قدرتها ولأول مرة وبصورة علنية على معارضة نظام الهيمنة. فقد أكسب انتصار الجيش الإسرائيلي على العرب عام ١٩٦٧ اليهود العرب مزيدًا من الاستقلالية والثقة بالنفس. حتى ذلك الحين لم تكن مساهمة اليهود العرب مساهمة فعالة ومعترفًا بها في بناء الدولة.

ودائمًا ما كان لزامًا عليهم مواجهة الاتهامات بأن بناء اليشوف ومن بعده الدولة تم على يد الأشكناز. فكانت الرواية الرسمية للدولة تمجد حرب ١٩٤٨ كحرب استقلال خاضها فقط اليهود الأشكناز، و لم يشارك فيها اليهود العرب، وبالتالي فعليهم الانصياع لمشيئة مَن دافع عن الأرض وضمن الأمن والأمان في حرب. ولكن بعد حرب ١٩٦٧ والتي شارك فيها اليهود العرب، ارتفع صوتهم، وصاروا يؤكدون أن هذا النصر التاريخي لم يكن ليقوم دون سواعد اليهود العرب. وفي إطار هذه المزايدة اشتعل الداخل اليهودي، ما بين الرواية الأشكنازية المدافعة والممجدة لحرب ١٩٤٨ باعتبارها نصرًا أشكنازيًّا، واليهود العرب المدافعين عن نصر ١٩٦٧ كالتاريخ الفعلي والحقيقي لقيام الدولة العبرية؛ لما صاحبه من هزيمة منكرة للشعوب العربية ونصرًا مبينًا لإسرائيل بفضل اليهود العرب. وبالفعل أصبح في مقدور اليهود العرب بعد حرب ١٩٦٧ التأكيد وبكل اعتزاز وفخر أنهم من سقطوا في الحرب فداءً لدولة إسرائيل، في الوقت الذي كانت الدولة تحتفل فيه بضباطها الأشكناز. وللتذكرة بتجاهل دور اليهود العرب في حرب ١٩٤٨ كتب المثقف الإسرائيلي اليمني الأصل يهودا نيني كيف تجاهلت الدولة دور يهود اليمن في حرب ١٩٤٨. فقد قام بن جوريون وبعض رفاقه من الأشكناز في خضم الحرب بالمشاركة في احتفالية أحد الأعياد اليمنية التي قام الجنود اليمنيون بتنظيمها. إلا أن بن جوريون وضيوفه لم يعيروا الاحتفال أدنى اهتمام.

كتب نيني في هذا السياق ما يلي:

سأتجاهل الكلمات المريرة والغاضبة التي تساقطت وتطايرت في هذه الليلة. فالرياح قد تتطاير بها بعيدًا بعدما توفي قائلها في اليوم التالي. ولكنني، أنا الذي أزال أعيش حتى الآن، أقول: إن هذا هو الأفضل. فلحسن الحظ أنهم ماتوا و لم يعرفوا أبدًا أنهم قد ماتوا ليعطوا هذه البلاد لابراموفيتش؛ إشارة إلى الأشكناز[٢٢٠].

إن صمت الآباء على الوضع الاقتصادي السيء وقمع الموروث الثقافي للمجتمع الشرقي في إسرائيل هو ما أدى إلى انفجار جيل الشباب من اليهود العرب. فبدت «النمور السوداء» تعبر وبوضوح وبصوت عالٍ عما أخفاه آباؤهم لسنوات طوال. فاندلعت الشعارات التي تنتقد هيمنة الدولة الأشكنازية، والإعلام الأشكنازي، والأحزاب الأشكنازية، والاقتصاد الأشكنازي، والقضاء الأشكنازي، والجيش الأشكنازي.

لأول مرة في تاريخ الدولة العبرية يرتفع صوت اليهود العرب مزمجرًا ضد الهيمنة الأشكنازية، بل وساخرًا من قيادة جولدا مائير؛ رئيسة الوزراء في ذلك الحين، حين ادعت أن النمور السوداء ليسوا إسرائيليين، فالإسرائيلي الحقيقي، هكذا تحدثت، جولدا مائير هو من يتحدث، لغة اليهود في شرق أوروبا، اللغة اليديشية، هنا واجهتها جموع النمور السوداء في ميدان صهيون بالقدس الغربية بالتهكم، رافعة اللافتات المنددة بجولدا مائير «دعي أهلك يعلموننا اليديشية»[٢٢١].

لم يكن هدف النمور السوداء بأية حال من الأحوال هو تقسيم المجتمع الإسرائيلي، بل إن زعماءهم قد أوضحوا أنهم يبحثون فقط عن المساواة في مجتمع كان يسيطر عليه حتى ذلك الحين الصهاينة الأشكناز اليساريون. فهم لا يريدون أن يعاملوا في الدولة الإسرائيلية على أنهم يهود من الدرجة الثانية. كما كانوا يسعون بصفة خاصة إلى تحسين

الوضع الاقتصادي والاجتماعي، وكذلك إطلاق الحرية الثقافية لليهود العرب والتي كان قد تم قمعها من قبل.

لقد تمكنت منظمة النمور السوداء من لفت انتباه المجتمع الإسرائيلي إلى الخطر الذي يتهدد الأمة الإسرائيلية إذا لم تهتم الدولة بمتطلبات اليهود العرب. وفي واقع الأمر، فإن هذه الحركة لم تُحدث تغيرًا جذريًّا في الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لليهود العرب. ففي مواجهة أي احتجاج، كان رد فعل نظام الهيمنة ردًّا كلاميًّا بحتًا دون اتخاذ أي تغييرات جذرية أو جوهرية. ونتيجة للانتخابات الوشيكة، ازدادت حدة المعارك الكلامية للأحزاب الناشئة فيما يختص بقضية اليهود العرب. لذا فمنذ النصف الثاني من ستينيات القرن الماضي عمل القائمون على نظام الهيمنة باستبعاد بعض المصطلحات المثيرة للتساؤل والريبة من برنامجهم الانتخابي. فاستبعد حزب العمل في نهاية ستينيات القرن العشرين من برنامجه الانتخابي مصطلح (عيدوات) أي «جماعات» المرفوض من قبل اليهود العرب؛ حيث كان يعمق لديهم شعور أن الأشكناز هم فقط الإسرائيليون، بينما هم مجرد جماعات مهاجرة إلى إسرائيل، لا يتمتعون بالمواطنة كما يتمتع بها الأشكناز. وفي انتخابات الكنيست عام ١٩٦٩ أعلنت الأحزاب اليسارية في إسرائيل نهاية المسألة العرقية. ولم يعد أحد يتحدث عن اليهود العرب في برنامجه الانتخابي على أنهم مجرد جماعات وافدة من الشرق العربي، مثلما كان الحال في خمسينيات وبداية ستينيات القرن العشرين، بدت اللغة السياسية الإسرائيلية الخاصة باليهود العرب تتحسن وتنتقي المعسول من الأقاويل، فلم يعد أحد من الساسة يجرؤ على نعت اليهود العرب بالتخلف، وإنما بالأسر ذات الدخل المحدود أو تعابير أكثر أناقة؛ مثل الأسرة الغنية بالأطفال[٢٢٢].

وبالمثل كان تصرف التيار الديني. ففي برنامجهم الانتخابي لانتخابات الكنيست عام ١٩٦٩ كثفوا اهتمامهم بالأسر التي من الله عليها بكثير من الأطفال. واختفت

مسميات؛ مثل «الأسر الفقيرة» أو «الأسر كثيرة الأفراد» من البرنامج الانتخابي للتيار الديني، وحل محلها الوصف الإيجابي لليهود العرب على أنهم، الأسر الممنوحة أطفالًا.

لم تهدف احتجاجات اليهود العرب ضد نظام الهيمنة الأشكنازي إلى إحداث أي تغيير لنظام الهيمنة، بل إن الهدف كان يتركز حول الوصول لمبدأ قبول اليهود العرب باعتبارهم مواطنين متساوين بالدولة اليهودية[٢٢٣]. وكانوا يطمحون إلى الوصول للتكامل والاندماج في «الكيان الإسرائيلي» الذي روج له نظام الهيمنة. فالاحتجاجات كانت منصبة حول ما اعتبره المحتجون تمييزًا ماديًّا ضدهم. و لم تكن أيٌّ من حركات الاحتجاج الخاصة باليهود العرب قادرة على تقديم بديل لنظام الهيمنة. كما أن النمور السوداء لم تقدم نفسها على أنها بديل لنظام الهيمنة، و لم تهدف إلى القيام «بثورة شرقية»[٢٢٤]، بهدف إيجاد بديل لنظام الهيمنة لصالح اليهود العرب. بل إن خلفاءهم أظهروا مواطن ضعف نظام الهيمنة الخاص بالصهاينة الأشكناز اليساريين، وأشاروا لقرب نهاية هذا النظام، وهي نبوءة قد تحققت بوصول مناحيم بيجن للسلطة بالمساعدة الحاسمة والفعالة لليهود العرب عام ١٩٧٧.

وإيجازًا لما سبق، يمكننا القول إن اليهود العرب قد جاءوا إلى إسرائيل كما لو كانوا مجرد لاجئين، وأنهم قد وجدوا أنفسهم في بلد يتحكم فيه نظام الهيمنة الذي يسيطر عليه الصهاينة اليساريون من اليهود الأشكناز، والذي بمقتضاه كانوا بمثابة قوى عاملة رخيصة. أما من الناحية الاجتماعية – الثقافية، فقد رفضت مجموعة الهيمنة ثقافة اليهود العرب باعتبارها ثقافة أدنى وأكثر تخلفًا من الثقافة الأوروبية المتقدمة[٢٢٥]. ومن الناحية الدينية أدت السيطرة التامة للمؤسسات الدينية الخاصة بالتيار الديني القومي والحاريدي إلى التنافس المرير على اليهود العرب. ومثلما كان الحال مع العلمانيين، فلم يهتم التيار الديني القومي بأية حال من الأحوال في سياسته الهادفة إلى الاندماج بمصالح اليهود العرب. بل

كان لزامًا على اليهود العرب أن يتنكروا «لعروبتهم» كشرط مسبق لاندماجهم في ذلك المجتمع الذي يهيمن عليه الأشكناز.

ولم ينتظر اليهود العرب طويلًا ليردوا على الحرمان الاقتصادي والتمييز الاجتماعي وقمع الموروث الثقافي. فعلى شكل احتجاجات التمرد الديني عام ١٩٤٩، والتمرد الاقتصادي بوادي صليب عام ١٩٥٩، وكذلك التمرد الاجتماعي الاقتصادي للنمور السوداء عام ١٩٧١، عارض اليهود العرب نظام الهيمنة الخاص بالصهاينة الأشكناز اليساريين. إلا أن هذه الاحتجاجات لم تأتِ سوى بنجاح جزئي. فعدم تمتع اليهود العرب بالخبرة السياسية وافتقارهم لوجود قوة سياسية منظمة منعهم من أن يكونوا ذوي دور فعال في مواجهة نظام الهيمنة.

الهوامش

١ الكاتب العراقي، عراقي المولد شيمعون بلاص في حديث مع المؤلف في باريس في ١٢ أكتوبر ٢٠٠٨.

٢ بن جوريون أمام اللجنة السياسية للماباي في ٣٠ ديسمبر ١٩٥٠. وكان ينتقد بعض الأصوات في حزبه التي تنادي بإجبار أطفال اليهود العرب على تلقي التربية والتعليم العلماني، أرشيف حزب العمل.

٣ إحدى اليهوديات الألمانيات بعد هجرتها إلى إسرائيل عام ١٩٧٩، انظر:

L. Fleischmann, "*Ich bin Israelin: Erfahrungen in einem orientalischen Land"* (München, 1990): 54.

٤ J. Shuval, "The Structure and Dilemmas of Isreali Pluralism", in: *The Israeli State and Society: Boundries and Frontiers* (New York, 1989): 223-225.

٥ زعماء الدولة من الـ Chalutzim كانوا من يهود الشرق، الذين نظر إليهم يهود الغرب «يهود غرب أوروبا» على أنهم ثقافة شرقية أقل شأنًا. وفي فلسطين قاموا بمضاهاة أنفسهم مع غرب أوروبا، واعتبروا أنفسهم حاملي شعلة الثقافة الأوروبية الغربية في الشرق. انظر:

S. E. Aschheim, *Brothers and Strangers: The East European Jew in German and German Jewish Consciousness, 1800-1923* (London, 1982): 3-100.

٦ للمزيد عن مشاركة اليهود العرب في نظام الهيمنة، انظر الجدول في الملحق.

٧ للتفاصيل الدقيقة حول هذا الموضوع، انظر بصفة خاصة:

I. Even-Zohar, "The Emergence of a Native Hebrew Culture in Palestine: 1882-1948". *Studies in Zionism* 4: 167-184. (October 1981): 167ff.; Y. Zerubavel, *Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition* (Chicago/London, 1995).

٨ يدور الأمر هنا حول الفيلسوف الألماني تيودور ليسينج (١٨٧٢–١٩٣٣) Theodor Lessing. في كتابه «كره الذات اليهودية»؛ حيث أمدنا بتحليل نفسي لمثقفين يهود في ألمانيا كانوا يعانون من كره الذات. للمزيد عن تيودور ليسنج، قارن:
E. Hieronimus,*Theodor Lessing: Eine Lebensskizze* (Hannover, 1972): 3-13; Paul Mendes-Flohr, J. Reinharz, *The Jew in the Modern World: A Documentary History* (New York, 1980): 239.

٩ Th. Lessing, *Der jüdische Selbstbass* (Berlin, 1930): 51.

١٠ كيمرلينج، مناقشة في الجامعة العربية، بتاريخ ١٢ إبريل ٢٠٠٠.

١١ T. Herzl, “Altneuland”, in: *Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen*, Athenäum (Königstein/Ts. 1985): 39.

١٢ *Ibid*., S. 41.

١٣ M. Selzer, *The Aryanization of the Jewish State* (New York, 1967): 42ff.

١٤ T. Herzl, “Altneuland”: 52.

١٥ *Ibid.,* S. 161.

١٦ T. Herzl, “Der Juden Staat”, in: *Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen*, Athenäum (Königstein/Ts. 1985): 213.

١٧ A. Timm, *Israel Geschichte des Staates seit seiner Gründung* (Bonn, 1998): 3; J. H. Schoeps, *Theodor Herzl und die Drefus-Affäre* (Wien, 1995): 11.

١٨ للمزيد عن ارتباط اليهود الشرقيين بالشرق، انظر:
S. E. Aschheim, *Brothers and Strangers*: 3-57.

١٩ للمزيد عن وضع يهود الشرق ليهود الغرب ولغير اليهود، وعلاقات الصهيونية بيهود الشرق، انظر:
S. E. Aschheim, *Brothers and Strangers*: 3-31, 80-99.

٢٠ Z. Jabotinsky, *Ketuvim* [Schriften] (Tel Aviv und Jerusalem, 1947) Bd. 7: S. 221.

٢١ بن جوريون في أحد اللقاءات مع الصحيفة الأمريكية Look، بتاريخ ٥ أكتوبر ١٩٦٥: ٦٨.

٢٢ D. Patterson, *The Hebrew Novel in CZarist Russia* (Edinburgh, 1964): 202-203.

٢٣ D. Ben Gurion, Israel: *Volk und Staat* (Zürich, 1960): 47.

٢٤ جمع المنفيين كان موجودًا بالفعل في الإعلان التأسيسي للدولة في ١٤ مايو ١٩٤٨، ولكنه لم يتحول إلى قانون (hoq haschvut) إلا في ١١ يوليو ١٩٥٠. وفقًا لهذا القانون كان من حق كل يهودي الهجرة إلى إسرائيل والحصول على الجنسية الإسرائيلية. انظر في ذلك:
D. Ben Gurion, Israel: *Volk und Staat*: 50-54; *Letters to Paula* (London, 1971): 4.

٢٥ D. Ben Gurion, *Zionistische Alija- Politik* (Berlin, 1934): 5-6.

٢٦ بن جوريون في اللجنة التنفيذية للماباي، في ٣ ديسمبر ١٩٤٧، في أرشيف حزب العمل: Archiv der Arbeiterpartei , 23/47.

٢٧ *Ibid.*

٢٨ هذه الخطط كانت محور الاجتماع الثاني، الاجتماع الأول عقد في ١٤ يناير ١٩٤٨، أما الاجتماع الثاني فكان بتاريخ ٢١ يناير ١٩٤٨. انظر في ذلك أرشيف حزب العمل: Archiv der Arbeiterpartei, 7/24/48.

٢٩ *Ibid*.

٣٠ D. Ben Gurion, “The Call of Spirit in Israel”, in: *Government Year-Book of the State of Israel* (Jerusalem, 1951-1952): 124-126; 165-167.

٣١ قارن في ذلك أرشيف اللجنة التنفيذية الصهيونية:
Archiv der zionistischen Zentrale (hazioni hamirkazi): 5/321, 5/322.

٣٢ بروتوكول «محضر جلسة» جلسة اللجنة التنفيذية للوكالة اليهودية، بتاريخ ١٨ أغسطس ١٩٤٨، في أرشيف اللجنة التنفيذية الصهيونية:
Archiv der zionistischen Zentrale: 45/2.

٣٣ بروتوكول «محضر جلسة» جلسة اللجنة التنفيذية للوكالة اليهودية، بتاريخ ٢٢ يونية ١٩٤٨، في أرشيف اللجنة التنفيذية الصهيونية: Archiv der zionistischen Zentrale: 45/2.

٣٤ بروتوكول «محضر جلسة» جلسة اللجنة التنفيذية للوكالة اليهودية، بتاريخ ٤ إبريل ١٩٤٩، في أرشيف اللجنة التنفيذية الصهيونية:
Archiv der zionistischen Zentrale: 46/2.



٣٥ بروتوكول «محضر جلسة» جلسة اللجنة التنفيذية للماباي، في ٢٤أغسطس ١٩٤٨، ٤٨/٢٥.

٣٦ وبذلك تخطى هذا العدد الأعداد المقترحة من قبل لجنة الهجرة. فقد اقترحت اللجنة قبيل إعلان الدولة عدد ١٠٠,٠٠٠ مهاجر سنويًّا، انظر بروتوكول «محضر جلسة» جلستي لجنة الهجرة، الأولى بتاريخ ١٤ يناير ١٩٤٨، والثانية بتاريخ ٢١ يناير ١٩٤٨، في أرشيف حزب العمل:
Archiv der Arbeiterpartei: 7/24/48.

٣٧ Gelblum, Haaretz, 13 April 1949.
متنكرًا وبتكليف من جوزيفتال Josef Tal، اختلط الصحفي آري جلبلوم Aryeh Gelblum بالمهاجرين؛ حتى يتمكن من الحكم على أوضاعهم الحياتية: T. Segev, *1949: The First Israelis* (London, 1986): 124-125. وفيما بعد كتب لصحيفة هاآرتس خمسة عشر مقالًا تحت عنوان «كنت مهاجرًا جديدًا لمدة شهر»، وقد قام بنشر هذه المقالات في الفترة ما بين ١٣ إبريل ١٩٤٩ إلى ٢٠ مايو ١٩٤٩. وقد أثرت هذه المقالات في الرأي العام الإسرائيلي فيما يتعلق بالمهاجرين الجدد، وأدت إلى جدال عنيف حول مدى صحة رأي جلبلوم حول المهاجرين.

٣٨ بروتوكول «محضر جلسة» جلسة اللجنة التنفيذية للوكالة اليهودية، بتاريخ ٢٩ مارس ١٩٤٩، في أرشيف اللجنة التنفيذية الصهيونية:
Archiv der zionistischen Zentrale: 5/324.

٣٩ بينخاس لافون في جلسة الماباي، بتاريخ ٢٢ إبريل ١٩٤٩، في أرشيف حزب العمال، Archiv der Arbeiterpartei, 49/24.

٤٠ هذه المقولة لم أجدها نابعة مباشرة من جوزيفتال. ويستند الاقتباس على السيرة الذاتية لجوزيفتال
Ch. Lufbahn, *’Isch joze el Achiw* [Ein Mann zieht gegen seinen Bruder] (Tel Aviv, 1969): 4.

وقد اعتمد بن جوريون على هذه المقولة عند وصفه أصوات المجتمع الإسرائيلي، وإن كان قد استخدم صياغة أخرى: «كلنا نحب الهجرة، ولكن البعض منا فقط هو من يحب المهاجرين»،
D. Ben Gurion, “The Call of Spirit in Israel”: XXXIII.

٤١ بروتوكول «محضر جلسة» الجلسة، بتاريخ ١٩ يونية ١٩٤٩، في أرشيف اللجنة التنفيذية الصهيونية:
Archiv der zionistischen Zentrale: 45/2.

٤٢ *Ibid.*

٤٣ أبراهام جرانوت؛ رئيس الحزب التقدمي، في إحدى جلسات اللجنة التنفيذية الصهيونية في القدس بتاريخ ٢٤ مايو ١٩٥٠ في أرشيف اللجنة الصهيونية المركزية، بدون رقم توثيق.

٤٤ هكذا انتقد عضو حزب الماباي السياسي إليعازر ليفي Eliezer Livneh سياسة الهجرة غير المحددة وغير المقننة، التي تحول حق الهجرة إلى حق التطفل، في صحيفة دافار Davar، بتاريخ ٩ ديسمبر ١٩٥١.

٤٥ T. Segev, *1949 - haJisra'elim harischonim* [1949: die ersten Israelis] (Jerusalem, 1984): 106.

٤٦ M. Zuckermann, "Die Parzellierung der Shoa- Erinnerung im heutigen Israel vom historischen Ereignis zum Gegnstand ideologischer Projektion", in: *Gebrochene Identitäten: zur Kontroverse um kollektiven Identitäten in Deutschland, Israel, Südafrika, Euopa und im Identitätenkampf der Kulturen* (Opladen, 1999): 52.

٤٧ بن جوريون في بيان لوزير الخارجية الإسرائيلي، في ١٢ مارس ١٩٤٩، في أرشيف الدولة، ١٣٠. ٠٢/٢٤٤٧/٣.

٤٨ *Ibid.*

ويمكن الاطلاع على مزيد من الأقوال حول أهمية تأمين الهجرة؛ حيث نجدها في: بن جوريون في جلسة أمام الماباي، بتاريخ ٢٢ إبريل ١٩٤٩، في أرشيف حزب العمل، Archiv der Arbeiterpartei, 2, 24/49، وفي محاضر جلسات اللجنة التنفيذية للماباي، بتاريخ ٢٢ و٢٣ يوليو ١٩٤٩، في أرشيف حزب العمل، Archiv der Arbeiterpartei, 11/2/1 ; Ben Gurion 1951-1953: 104-108, 119-144.

٤٩ بن جوريون في أحد خطبه حول دولة إسرائيل والحركة الصهيونية في جلسة اللجنة التنفيذية الصهيونية في القدس، بتاريخ ٢٤ إبريل ١٩٥٠. انظر: Ben Gurion, D. *Chazon veDerech*, Band I: 167.

٥٠ بن جوريون في مذكراته، بتاريخ ٢٩ يناير ١٩٥١، في أرشيف معهد بحوث بن جوريون في:
Sde Boker (Archijon haMichon li Moreschit David ben Gurion).

٥١ إن الهجرة المحبذة والمفضلة سواء من الوكالة اليهودية أو من الحكومة كانت من الأجزاء الأوروبية من الاتحاد الأوروبي، بولندا، والمجر وتشيكوسلوفاكيا، أما الهجرات الأقل اهتمامًا فكانت تلك القادمة من رومانيا وبلغاريا. وهذا الموقف تحديدًا هو ما استغله بن جوريون حينما أراد إقرار سياسته الخاصة بالهجرة غير المقيدة وغير المقننة. انظر في ذلك:

T. Segev, *1949: The First Israelis* (London, 1986): 95-154; D. Hacohen, "Mass Immigration and the Israeli Political System 1948-1953", in: *Studies in Zionism*, vol. 8, no. 1 (1987): 102-106.

٥٢ رفائيل في جلسة اللجنة التنفيذية الصهيونية بتاريخ ١٠ إبريل ١٩٤٩ في أرشيف اللجنة الصهيونية المركزية. وبصورة مشابهة لذلك كرر رافائيل في جلسة اللجنة التنفيذية الصهيونية، بتاريخ ٢٩ إبريل ١٩٤٩،

كلماته المتعلقة بالهجرة من شمال إفريقيا: «كلنا متفقون على أننا لا نرغب أن يكون هؤلاء القادمون من شمال إفريقيا هم مصدرنا الوحيد للهجرة».

٥٣ جلسة اللجنة التنفيذية الصهيونية، بتاريخ ١٢ مارس ١٩٤٩، في أرشيف اللجنة الصهيونية المركزية.

٥٤ موشي شارت في تقرير لوزير الخارجية حول مقابلته مع نائب وزير الخارجية السوفيتي فيشينسكي Vyshinsky، بتاريخ ١٢ ديسمبر ١٩٤٨، في أرشيف الدولة ١١,١٣٠/٢٥٠٢/٨.

٥٥ نسخة من الخطاب، بتاريخ ٢ أكتوبر ١٩٤٩، محفوظ في دفتر الموساد في أرشيف الجيش الإسرائيلي (Archijon Zahal)، ٣٧٢/١٤.

٥٦ برسيتس في الكنيست، بتاريخ ٦ مارس ١٩٥٠، بروتوكول «محضر الجلسة»: Divrei Knesset, Band IV, S. 940.

٥٧ D. Ben Gurion, "Jewish Survival", in: *Government Year-Book of the State of Israel*, Jerusalem, 1953-1954: 15.

هذه المقولة تأخذ محل الوثيقة الرسمية؛ لأن بن جوريون قد كتبها في إطار إحدى الخطب للحولية الحكومية للدولة Government Yearbook. أما الأمر المثير للاهتمام أنه لدينا ترجمة باللغة الألمانية للخطبة بكاملها في:

D. Ben Gurion, Israel: *Volk und Staat* (Zürich, 1960).

إلا أن هذا المقطع قد تمت ترجمته بصورة غير كاملة إلى حدٍّ ما على النحو التالي: «لقد واجهت الدولة مشكلة خطيرة «مشكلة عرقية»؛ لأن عنصرًا من الأعراق الأرقى – اليهود الأوروبيين – قد برز بقوة واحتل كل الوظائف العليا». قارن:

D. Ben Gurion, Israel: *Volk und Staat*, Zürich: 73.

٥٨ بن جوريون في مذكراته، بتاريخ ٢ سبتمبر ١٩٤٩، أرشيف بن جوريون في معهد دراسات بن جوريون في Sde Boker.

٥٩ بن جوريون في مقابلة صحفية في مكتبه، بتاريخ ١١ أكتوبر ١٩٤٩، انظر:
Ben Gurion, D. *Chazon veDerech*, Band I: 280, Staatsarchiv (Archijon haMedina).

٦٠ قارن: بن جوريون في الكنيست، بتاريخ ١٤ فبراير ١٩٥١، بروتوكول «محضر جلسة» الكنيست:
Knesset-Protokolle (Divrei haKnesset) 1951: 1102.

٦١ T. Herzl, "Altneuland": 52.

٦٢ D. Ben Gurion, *Netzach Jisrae'el* [Die Ewigkeit Israels] (Jerusalem, 1954): 34.

٦٣ *Ibid.*, S.37.

٦٤ T. Segev, *1949 - haJisra'elim harischonim* [1949: die ersten Israelis] (Jerusalem, 1984): 168.

٦٥ لقد ذكر سيجيف أن هذه الوثيقة لم تتجاهلها دائرة الهجرة، ويدعم ذلك بوجود عدد من النسخ نسخت من النص الأصلي لإمكانية نشرها. انظر: *Ibid*.

٦٦ انظر المناقشات في «الماباي، الهيستادروت ومشكلات الحكومة» في أرشيف حزب العمل Archiv dr Arbeiterpartei 7/69/48. هذه المقولة التي أطلقها بيرل لم تكن مقولة محسوبة العواقب؛ لأن نفس هذا الموقف اتخذه بيرل أثناء الجدال حول ضرورة استجلاب يهود اليمن إلى إسرائيل. وهنا أيضًا تحدث عن دور اليهود اليمنيين باعتبارهم أيدي عاملة رخيصة في إسرائيل، قارن في ذلك: جلسة اللجنة التنفيذية للوكالة اليهودية مع نائب الماباي، أرشيف حزب العمل Archiv der Arbeiterpartei/69/48. انظر أيضًا في ذلك:

Y. Nini, *TemanveZion* [Der Jemen und der Zionismus] (Tel Aviv, 1982): 284.

٦٧ اللجنة التنفيذية الصهيونية، بتاريخ ٢٤ أكتوبر ١٩٤٨، في أرشيف اللجنة الصهيونية المركزية. قارن أيضًا: Y. Nini, *TemanveZion*: 284.

٦٨ الكاتب والناشط الصهيوني موريس صموئيل Maurice Samuel كان ضد هذه السياسة. في إحدى مقالاته تحت عنوان «نحن لم نخطط لها بهذه الطريقة» تحدث عن «فيضان من اليهود الشرقيين البدائيين المذعورين»، M. Samuel, *Level Sunlight* (New York, 1953): 51 الذين، كما يؤكد صموئيل، هاجموا إطار العمل الخاص بهذه الدولة ومؤسساتها». ونتيجة لموقفه المعترض هاجر صموئيل من إسرائيل إلى الولايات المتحدة:

M. Selzer, *The Aryanization of the Jewish State* (New York, 1967): 66.

٦٩ D. Ben Gurion, *Netzach Jisrae'el*: 23.

٧٠ J. Bunzel, *Juden im Orient: Jüdische Gemeinschaften in der islamischen Welt und Orientalische Juden in Israel* (Wien, 1989): 89.

٧١ Zuckermann, M. "Die Parzellierung der Shoa- Erinnerung im heutigen Israel vom historischen Ereignis zum Gegnstand ideologischer Projektion", in: *Gebrochene*

Identitäten: zur Kontroverse um kollektiven Identitäten in Deutschland, Israel, Südafrika, Euopa und im Identitätenkampf der Kulturen (Opladen, 1999): 48.

٧٢ أحد عملاء الموساد في أحد اللقاءات مع سيجيف: Segev, 1984: 115.

٧٣ Bunzel 1989: 90.

٧٤ أطلق عليه لقب البطل بسبب عملياته العسكرية الناجحة، وكذلك دوره في هجرة اليهود الشرقيين، اعتبر يتسهاك بن– مناحيم بطلًا في الوجدان الشعبي الإسرائيلي، قارن:
T. Segev, *1949: The First Israelis*: 117-118.

٧٥ I. Ben Menachim, *'AdamveLochem* [Mensch und Kämpfer] (Tel Aviv, 1975): 179.

٧٦ لوكر Locker في إحدى جلسات اللجنة التنفيذية الصهيونية للوكالة اليهودية، بتاريخ ٢٢ إبريل ١٩٤٩، في أرشيف اللجنة المركزية الصهيونية.

٧٧ T. Segev, *1949 - haJisra'elim harischonim*: 160ff.

٧٨ *Ibid.*: 164.

٧٩ T. Segev, *1949: The First Israelis*: 166f.

٨٠ *Ibid.*: 164.

٨١ سامي ميخائيل وشيمون بلاص كانا من بغداد، وهما الآن من أهم وأشهر الكتاب في إسرائيل. في أحد اللقاءات حدَّثا الباحث بالتفصيل عن ذكرياتهما في بغداد. وعلى الرغم من اتهامهما العملاء الصهيونيين بأنهم وراء حادث الكنيس، فإنهما لم يقدما أية أدلة على ذلك. كانت المقابلة مع سامي ميخائيل في حيفا، بتاريخ ٦ إبريل ٢٠٠٠، في حين أن المقابلة مع شيمون بلاص كانت في جامعة تل أبيب، بتاريخ ١٦ مارس ٢٠٠٠.

٨٢ G. Krämer, *The Jews in the Modern Egypt, 1914-1952* (Seattle, 1989): 149.

٨٣ مقابلة مع سامي مايكل (٦ إبريل ٢٠٠)، وإيلاشوحاط (٢٣ يناير ٢٠٠٠)، وكذلك سامي شالوم شيتريت (٢٧ سبتمبر ٢٠٠٠).

٨٤ وفقًا لاستراتيجية عفودا عفيريت، أي العمل العبري، يجب أن يعيش اليشوف على عمل أعضائه من اليهود فقط، دون أن يكون هناك أية إشارة للعمال العرب.

٨٥ انتشر في الأيديولوجية الصهيونية بجانب استراتيجية العمل العبري أيضًا استراتيجية عفودا عتصميت، أي العمل الذاتي، على أنها خاصية جديدة لليهود الجدد في وطنهم الجديد، وكان ينظر إليها من قبل على أنها إحدى الخواص المتناقضة لفترة الشتات؛ حيث كانوا دائمًا ما ينظر إليهم على أنهم مجرد طفيليات تعمل لصالح الشعوب الأخرى. انظر في ذلك:
D. Ben Gurion, *haPo'el ha'Ivri veHistadruto* [Der hebräische Arbeiter und seine Gewekschaft] (Tel Aviv, 1964): 332-342. ; Ch. N. Bialik, “Die Kraft des Hechaluz, deutscher Landesverband, *Jisrael: Volk und Land, Jüdische Anthologie* (Berlin, 1934): 298.

٨٦ انظر بالتفصيل حول هذا النقاش الذي أثاره تيحون Tehon حول أهمية يهود الشرق في عملية تهويد العمل في اليشوف:
Y. Meir, *haTnu'a hatzionit viJehude Teman: 'al Schlichut Javni'eli le Teman* [Die zionistische Bewegung und die Juden Jemens: Über die Mission Javnielis im Jemen] (Tel Aviv, 1983): 43.

٨٧ Y. Meir, *haTnu'a hatzionit viJehude Teman*: 48.

٨٨ Y. Meir, *haTnu'a hatzionit viJehude Teman*: 42.

٨٩ Y. Zerubavel, *'Ale Chajim*: 326-327; R. Shavri, *haJischuv haSafadi beJeruschala-jim beSchilhe heTequfa ha'Othmanit* [Der sephardische ischuv in Jerusalem am Ende der osmanischen Epoche] (Tel Aviv, 1989): 172ff.

٩٠ Sch. Yavnieli, *Massa le Temna* [Eine Reise in den Yemen] (Tel Aviv, 1951): 106.

٩١ *Ibid.*

٩٢ هذا التصريح يحمل التاريخ Kislev 5710 (نوفمبر– ديسمبر ١٩٤٩)، مكتب رئيس الوزراء في أرشيف الدولة: gimel/5543/3631.

٩٣ يرد بن جوريون هنا على الأصوات التي تعالت من صفوفه تنادي بتعليم علماني بحت لأبناء المهاجرين. وينتمي لدائرة السياسيين المعادين للدين في الماباي: بينخاس ليفون Pinchas Livon، جولدا (مايرسون) مائير Golda (Meirsohn) Meir (١٨٩٨–١٩٧٩)، بيدا (تراختنبرج) إيدلسون Beda (Trachtenberg) Idelsohn (١٨٩٥–١٩٧٥)، إيمي (فيلكوميتس) آساف Ami (Wilkomitz) Assaf (١٩٠٣–١٩٦٣). انظر في ذلك:

Z. Zameret, *The Melting Pot in Israel: The Commission of Inquiry Concerning the Education of the Immigrant Children during the Early Years of the State* (New York, 2002): 178-188.

٩٤ بن جوريون أمام اللجنة السياسية للماباي، بتاريخ ٣١ ديسمبر ١٩٥٠، أرشيف حزب العمال.

٩٥ T. Segev, *1949 - haJisra'elim harischonim*: 169.

٩٦ *Ibid.*

٩٧ هذا التمييز يمكن ملاحظته حتى الآن؛ على سبيل المثال في مدينة تل أبيب. ففي الوقت الذي سكن فيه اليهود الأشكناز في المناطق الشمالية الراقية من المدينة، نجد أن اليهود العرب قد تمركزوا في الأحياء الجنوبية الفقيرة من المدينة. والاسم الأشكنازي الدارج لتلك المناطق الجنوبية من تل أبيب هو Chaibar. والمصطلح Chaibar.بمعنى البدائية أو الهمجية، هو اختصار يطلق على المدن التي يسكنها يهود الشرق وهي خولون Cholon، ويافو Yaffo، وبيت يام Bat Yam، وريشون ليتسويون Rishon LeZion.

٩٨ D. Bernstein, S. Swirski, "The Rapid Economic Development of Israel and the Emergence of the Ethnic Division of Labor", in: *British Journal of Sociology*, 33 (1982): 66f.

٩٩ M. Selzer, *The Aryanization of the Jewish State* (New York, 1967): 69ff.

١٠٠ بن جوريون في خطبة أمام ضباط من الجيش الإسرائيلي عام ١٩٥٠، في:
D. Ben Gurion, *Netzach Jisrae'el*: 34.

١٠١ بالفعل في سبعينيات القرن الماضي تبنت جولدا مائير وجهة النظر التي مفاداها أن «مسئولية هذا الوضع المتدني للشرقيين لا تقع على كاهل الحكومة الإسرائيلية، وإنما هي نتيجة للتفرقة والحرمان الذي عانوا منه في بلادهم الأصلية وجلبوه معهم إلى إسرائيل». (مائير نقلًا عن: E. Cohen, "The Black Panthers and Israeli Society", in: *Jewish Journal of Sociology*, vol. XIV, no. I (June 1972): 101.

١٠٢ للمزيد عن أهمية اليهود العرب في الحياة الاقتصادية لمواطنهم الأصلية، انظر:
H. J. Cohen, *The Jews of the Middle East 1860-1972* (Jerusalem, 1973): 85-104.

١٠٣ *Ibid.*: 86.

١٠٤ للمزيد عن تصنيف اليهود العرب على أنهم مجموعة موحدة متكاملة في إسرائيل، انظر:
Sh. Swirski, *Sera'im schel i-Schiwjon* [Die Staat der Ungleichheit] (Tel Aviv, 1995): 13ff.

١٠٥ Sh. Swirski, *lo Nechschalim ela Menuchschalim – Misrachim veAschkenasim beJisra'el: Nituach sotziologi ve Schechut 'im Po'alim vePo'alot* [Nicht rückständig gemacht- Misrachim und Aschkenasim in Israel: Eine soziologische Analyse in der Umgang mit Abeitern und Arbeiterinnen] (Haifa, 1981): 2-12.

١٠٦ Sh. Swirski, *Israel: The Oriental Majority* (London/New Jersey, 1989): 8.

١٠٧ Sh. Swirski, *lo Nechschalim ela Menuchschalim*: 22.

١٠٨ *Ibid.*: 8.

١٠٩ *Ibid.*

١١٠ U. Ram, *The Changing of Agenda of Israeli Sociology: Theory, Ideology and Identity* (New York, 1995):132ff.

١١١ في إطار عملية الإدماج للمهاجرين الجدد، خاصة هؤلاء من المحيط العربي، أنشأت الدولة مدنًا تطويرية على أطراف المدن. وقد أمدنا:

E. Ben- Zodak, G. Goldberg, "Voting Patterns of Oriental Jews in Development Towns", in: *Jerusalem Quarterly*, no. 32 (1984): 17-18; Swirski, Sh. *Israel: The Oriental Majority*: 31-43.

بحصر لمدن التطوير تلك.

١١٢ يتم التفريق في إسرائيل بين مرحلتين من مراحل التصنيع. المرحلة الأولى كانت الفترة بين عامي ١٩٥٥ و١٩٦٦. في هذه المرحلة كان التركيز على صناعة المنسوجات، والمواد الغذائية، والمعادن، وكذلك الصناعات الكيماوية والدوائية في المناطق حول مدى التطوير. أما مرحلة التطوير الثانية فبدأت بعد حرب الأيام الستة عام ١٩٦٧؛ حيث بدأت الصناعات التكنولوجية المتقدمة في التطور. وقد تركز هذا النوع من الصناعات في وسط البلاد، انظر: Sh. Swirski, *Israel: The Oriental Majority*: 32.

١١٣ S. Spileman, J. Habib, "Development Towns in Israel: The Role of Community in Creating Ethnic Disparities in Labor Forces Characterics", in: *American Journal of Sociology* (1978) 4: 781ff.

١١٤ وزارة التجارة والصناعة الإسرائيلية ٨: ١٩٦٥.

١١٥ Sh. Swirski, *Israel: The Oriental Majority*: 33.

١١٦ في النص الإسرائيلي يدور الحوار حول الوظائف «الياقات البيضاء» للأشكناز ووظائف «الياقات السوداء» لليهود العرب، انظر:
S. Smooha, *Israel: Pluralism and Conflict* (London, 1978): 151-182.

١١٧ E. Cohen, "The Black Panthers and Israeli Society", in: *Jewish Journal of Sociology*, vol. XIV, no. I (June 1972): 95.

١١٨ J. Shuval, "The Structure and Dilemmas of Isreali Pluralism", in: *The Israeli State and Society: Boundries and Frontiers* (New York, 1989): 223.

١١٩ A. Weingrod, Ehud Barak's Apology: Letters From the Israeli Press, in: *Israel Studies*, vol. 3, no. 2 (1998): 243ff.

١٢٠ فيما يتعلق بدور المثقفين في عملية بناء الأمة، فلا توجد حتى الآن أية دراسة شاملة تتناول الدور الأساسي المثقفين. يوجد لدينا بعض الدراسات التي تتناول جانبًا أو آخر من هذا الموضوع. أما الدراسات الأحدث فبدأت في دراسة المثقفين، خاصة أيزنشتاين Eisenstein وحواره الوظيفي البنائي المهيمن حتى سبعينيات القرن الماضي، كجزء من هيمنة الصهاينة اليساريين. لقد فسر المثقفون أنفسهم على أنهم موظفون في خدمة الدولة. Sh. Swirski, *lo Nechschalim ela Menuchschalim*; U. Ram, *The Changing of Agenda of Israeli Sociology*. وعلى النقيض من ذلك يشير شابيرو Shapira إلى جانب آخر: كان يوجد أيضًا مثقفون – ومعظمهم أساتذة من الجامعة العبرية – ينتقدون القيادة الإسرائيلية بشدة، وكانوا مهمشين من قبل الحكومة A. Shapira, "*Tnu'at ha'Avoda veha Universita ha'Ivrit* [Die Arbeiterbewegung und die hebräische Universität]", in: *Toldot haUniversita ha'ivrit beJeruschalajim – Schoraschim veHatchalot* [Die Geschichte der hebräischen Universität: Wurzel und Anfänge] (Jerusalem, 1997). أما في معالجتنا للموضوع فكان للمثقفين «التابعين للدولة» دور أهم وأعمق.

١٢١ *Ibid.*, S.16.

١٢٢ B. Kimmerling, "Führt die Zugehörigkeit zu einer Nation notwendingerweise zur Geschichtsverzerrung?", in: *Israel & Palästina*. Zeitschrift für Dialog (Mai, 1995): 18-26.

١٢٣ U. Ram, *The Changing of Agenda of Israeli Sociology*: 25.

١٢٤ S. N. Eisenstad, *Mavo' leCheqer ha Mivne haSotziologi schel 'Edot haMizrah* [Einführung in das Studium der soziologischen Struktur der orientalischenJuden] (Jerusalem, 1947): 15.



١٢٥ *Ibid.*, S, 18.

١٢٦ Ibid.: 6.

١٢٧ K. Frankenstein, A. E. Simon, N. Rotenstreich, J. Ben David, "*Sikum haWikuach 'al Be'ajot haHevdelim haEtnijim* [Zusammenfassung der Debatte um die Probleme der ethnischen Unterschiede]", in: *Megamot*, vol. b4 (1951): 319-329; K. Frankenstein, "*leBa'ajot haHevdelim ha'etnijim* [zu den Problemen der ethnischen Unterschiede]", in: *Migamot*, vol. b, 3 (1951): 261-7; N. Rotenstreich, "*'Emet Mida muchletet* [Die Wahrheit ist der absolute Maßstab]", in: *Megamot*, vol. B, 4 (1951): 327-342; G. Orter, K. Frankenstein, *Hatza'at Schita le Chisuq Koscher haHafschata etzel Jeladim 'ole Artzot Misrach* [Vorschlag einer Methode zur Stärkung der Abstraktionsfähigkeit bei Kindern von Einwanderen aus den orientalischen Ländern], in: *Megamot*, vol. B, 4 (Jerusalem, 1951): 361-382.

١٢٨ K. Frankenstein, "*leMusg haPrimitivijut* [zum Konzept der Primitivität]", in: *Megamot*, vol. B, 4 (Jerusalem, 1951): 352.

١٢٩ هذا التشبيه نجده لدى: K. Frankenstein, "*leMusg haPrimitivijut* في الصفحات ٣٤٢، ٣٤٤، ٣٤٧.

١٣٠ حتى عناوين أعماله كانت تعكس وجهة نظره:
They Think Again (1972); *The Rehabilitation of Impaired Intelligence* (1970).

١٣١ أطلق أورتر Orter وفرانكنشتاين Frankenstein عام ١٩٥١ على مقالتهما الاسم التالي: «اقتراحات منهجية لتعزيز القدرة على التفكير المجرد لدى أطفال المهاجرين من دول الشرق».

١٣٢ A. E Simon, "*'al Maschma'uto haKefula schel haMusag "Primitivijut" (beSche'elat Ma'amaro schel Karl Frankenstein)* [Zur doppelten Bedeutung des Begriffs "Primitivität" (Zum Aufsatz von Karl Frankenstein)], in: *Megamot*, vol. 2, 3 (Jerusalem, 1951): 23ff.

١٣٣ K. Frankenstein, "*leBa'ajot haHevdelim ha'etnijim*: 261.

١٣٤ T. Segev, *1949: The First Israelis*: 159.

١٣٥ نشر هذا المقال بالعنوان العبري Alijat Taiman veBaajat Afriqa «المهاجرون اليمنيون والمشكلة الإفريقية»، في العدد الصادر بتاريخ ٢٢ إبريل ١٩٤٩. وتوجد ترجمة له بالإنجليزية قدمها:
T. Segev, *1949: The First Israelis*: 159-161 ويقدم:
Y. Tsur, Carnival Fears: Morocan Immigrants and the Ethnic Problem in the Young State of Israel, in: *Journal of Israeli History*, vol. 18, no. 1 (1997): 87ff.
المقال مع تحليل ومناقشة له.

١٣٦ جلبلوم في جريدة ها آرتس بتاريخ ٢٢ إبريل ١٩٤٩. وقد انتقد أفريم فريدمان Avram Friedman، بصحيفة ها آرتس Haaretz، في العدد الصادر بتاريخ ٨ مايو ١٩٤٩، جلبلوم بشدة. فاتهمه بالتعميم والتشهير، الأمر الذي نقل انطباعًا خاطئًا عن اليهود العرب. كما انتقد أ. راوفني A. Raovni في ها آرتس بتاريخ ٢٥ إبريل ١٩٤٩ هو الآخر جلبلوم؛ لعدم معرفته وجهله بوضع اليهود العرب في البلاد العربية. ومع ذلك فقد بقيت تلك الصورة النمطية ملازمة لليهود العرب في وسائل الإعلام المختلفة.

١٣٧ لا يكاد يكون هناك مصادر تتعلق بكاتسنيلسون، ويمكن أن نجمع بعض المعلومات حوله من خلال بعض الفقرات، انظر:
N. Rejwan, "Israel's Communal Controversy", in: *Midstream*, vol. X, no. 2, June 1964, (New York, 1964): 15; S. Smooha, *Israel: Pluralism and Conflict* (London, 1978): 48f.; E. Shohat, "Master Narrative/Counter Readings: The Politics of Israeli Cinea", in: *Resisting Images: Essay on Cinema and History* (Temple University Press, 1990): 5; G. N. Giladi, *Discord in Zion* (Essex, 1990): 215-217; E. Haber, The Versace Suit Revolution, in: *Jerusalem Post* (27 August, 2000): 3.

١٣٨ K. Katznelson, *haMahapecha haAschkenasit* [die aschkenasische Revolution] (Tel Aviv, 1964): 178.

١٣٩ *Ibid.*, S. 173.

١٤٠ إلياهو إلياخر Eliahu Eliacher كان أول ممثل لليهود العرب في الكنيست، انظر:
G. N. Giladi, *Discord in Zion*: 157-177.

١٤١ N. Rejwan, "Israel's Communal Controversy", in: *Midstream*, vol. X, no. 2, June 1964 (New York, 1964): 15.

١٤٢ E. Eliachar, *lechijot 'imJehudim* [Leben mit Juden] (Jerusalem, 1980): 413.

١٤٣ E. Eliachar, *Chevo ‘alenu limno‘a Gis‘anut jehudit*. [Wir müssen jüdischen Rassismus verhindern] (Jerusalem, 1967): 6.

انظر أيضًا: تبادل الخطابات بينه وبين بن جوريون، في يونية ١٩٦٤.

E. Eliachar, “*Chalifut Michtavim ‘im David Ben Gurion ‘al ,‘Am ’achad’* [Briefwechsel mit David Ben Gurion über, ein Volk’]”, in: *Schevet vaA‘m*, no. 7 (April 1973): 42-50.

وفي إطار اهتمام مجلس التجمع السفاديمي في إسرائيل بالتصدي للعنصرية في المجتمع الإسرائيلي تم تمويل الكتاب المثير للجدل «سلب الدولة اليهودية» لكاتبه مايكل سلتسر Michael Selzer الذي اشتهر برفضه للعنصرية اليهودية في إسرائيل.

١٤٤ N. Rejwan, “Israel’s Communal Controversy”: 15ff.; E. Shohat, E. “Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims”, in: *Social Text: Theory, Culture, Ideology*, 19/ 20, 1988: 5.

١٤٥ بن جوريون في إحدى جلسات سكرتارية الماباي، بتاريخ ١ يونية ١٩٥٠، في أرشيف حزب العمال. انظر أيضًا:

D. Ben Gurion, “Jewish Survival”, in: *Government Year-Book of the State of Israel* (Jerusalem, 1953-1954): 15.

١٤٦ D. Ben Gurion, *Chazon veDerech*, Band 1: 280.

١٤٧ بن جوريون في أحد خطاباته لرئيس الأركان ييجال Jigal، بتاريخ ٢٧ نوفمبر ١٩٥٠، في أرشيف بن جوريون في ملفات Machlefet Michtavim للخطابات المتبادلة.

١٤٨ جولدا مائير في كلمتها أمام النواب اليهود، بتاريخ ٨ مارس ١٩٦٤، وقد نشرت في ها آرتس ومعاريف، بتاريخ ٩ مارس ١٩٦٤.

١٤٩ A. Eban *The Voice of Israel* (New York, 1957): 76.

١٥٠ N. Rejwan, “Israel’s Communal Controversy”, in: *Midstream*, vol. X, no. 2, June 1864 (New York, 1964): 16.

١٥١ أطلق بن جوريون هذا التصريح في لقاء مع الصحفي الأمريكي روبرت موسكين Robert Moskin. ونشر موسكين هذا التصريح في صحيفته التي تصدر في نيويورك والمسماة Look، بتاريخ ٥ أكتوبر ١٩٦٥، حينما كان الصراع الانتخابي للكنيست السادس في أوجه.

١٥٢ A. Eban *The Voice of Israel*: 76.

١٥٣ S. N. Eisenstad, "The Oriental Jews in Israel: A Report on a Preliminary Study in Culture Contacts", in: *Jewish Social Studies*, vol. 12, no. 3 (1950); *The Absorption of Immigrants: A Comparative Study Based Mainly on the Jewish Community in Palestine and the State of Israel* (London, 1954).

١٥٤ R. Patai, *Israel between East and West* (Philadelphia, 1953): 314.

١٥٥ N. Eisenstad, "The Oriental Jews in Israel: A Report on a Preliminary Study in Culture Contacts"; *The Absorption of Immigrants: A Comparative Study Based Mainly on the Jewish Community in Palestine and the State of Israel*; R. Patai, *Israel between East and West*.

١٥٦ B. Kimmerling, *The Invention and Decline of Israeliness: State, Sociey, and the Military* (Los Angeles and London, 2001): 97.

١٥٧ U. Ram, *The Changing of Agenda of Israeli Sociology*: 34-38

١٥٨ Y. Tsur, *Carnival Fears*: 75.

١٥٩ لم نجد هذا البيان في أية وثيقة من الوثائق المعروفة لدينا الخاصة بجولدا مائير، لذا سوف ننسبها إلى:
E. Shohat, "Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims", in: *Social Text: Theory, Culture, Ideology*, 19/20 (1988): 8.

١٦٠ في اللقاء تحدث هزاز عن اليهود الشرقيين.

١٦١ H. Hazaz, *Dans un même carcan* (Paris, 1965).
إصدار خاص لصحيفة معاريف بمناسبة العام اليهودي الجديد Rosch haSchana.

١٦٢ لتوضيح علاقة هزاز بنظام هيمنة الأشكناز، انظر:
H. Hazaz, "For the Three Transgressions of Our Life", in: *Forum for the Problems of Zionis World Jewry and the State of Israel*, The *World Zionist Organization* V, Jerusalem (January 1962): 92ff.

١٦٣ لهذا السياق ينتمي مؤلفان؛ المؤلف الأول hajos chevet be Ganim «الذين يسكنون الحدائق» عام ١٩٤٤، وهي تدور حول قدر عائلة يمنية بعد وصولها إلى فلسطين، والمؤلف الآخر رواية Jaisch، (١٩٤٧– ١٩٥٢)، والتي كان محورها الأساسي الولد اليمني Jaisch بعد هجرته إلى البلاد. في مؤلفه

الضخم «٤ أجزاء» استعرض هزاز حياة الفتى اليمني في إطار يتعلق بهذا العنصر العربي، وأظهر في ذلك معرفته العميقة بهذه الحضارة وهذه الثقافة الخاصة باليهود اليمنيين. ويضاف لذلك أن هزاز لم يكن مهتمًا فقط بالحضارة اليمنية، وإنما بصفة عامة بـ «شعوب العالم الثالث». كما كان رئيسًا لجمعية الصداقة الإسرائيلية الإفريقية في الفترة بين عامي ١٩٦٥ و١٩٦٩.

١٦٤ للمزيد عن مصطلح «لا حضارة لها» والارتباط مع اليهود العرب في إسرائيل، انظر:

E. Cohen, "The Black Panthers and Israeli Society", in: *Jewish Journal of Sociology*, vol. XIV, no. I, June 1972.

١٦٥ S. N. Eisenstad, *Die Transformation der israelischen Gesellschaft* (Frankfurt/Main, 1992): 472ff.

١٦٦ ومن المعروف أن ذلك كان الشغل الشاغل لجولدا مائير، التي رأت في اليهود العرب روح العصور الوسطى، لذا فقد أثارت هذا الأمر أمام ممثلي المنظمة الصهيونية العالمية في كلمتها التي ألقتها في ٨ مارس ١٩٦٤؛ حيث تساءلت: «هل يمكننا أن نرفع مستوى هؤلاء المهاجرين إلى المستوى اللائق والمناسب لحضارتنا؟»، انظر مقتطفات من هذا الخطاب في صحيفة ها آرتس ومعاريف، بتاريخ ٩ مارس ١٩٦٤.

١٦٧ Sh. Swirski, *Israel: The Oriental Majority* (London/New Jersey, 1989); S. Smooha, *Israel: Pluralism and Conflict* (London, 1978); S. Smooha, "Jüdische Ethnizität in Israel", in: *Daheim im Exil: Orientalische Juden in Israel* (Berlin, 1998).

١٦٨ وفقًا لهذه النظرية يصبح من الصعب تفسير السبب وراء عدم معاناة بعض الميزراحيم من نفس هذه البلاد «غير المتقدمة»، بل أحيانًا من نفس العائلة الواحدة، في هذه العواصم «شديدة الحداثة»؛ مثل باريس، ولندن، ونيويورك، ومنتريال من عدم التكيف.

١٦٩ مصطلح الحاريديمية في الأغلب وبصورة غير دقيقة اقتصر على تلك الطائفة الأرثوذكسية اليهودية المتشددة؛ حيث يرمز إلى المسمى العام لكل اليهود المتدينين، الذين يعتقدون أن خلاص الشعب اليهودي ما هو إلا شأن إلهي بحت، وبالتالي فهم لا يعطون دولة إسرائيل أية شرعية دينية. وهذا يعني أن ما يجمع هؤلاء مع دولة إسرائيل هو وضعهم في تلك الدولة فقط. فحتى ظهور المسيح المخلص وإنقاذه للشعب اليهودي، فهم يعيشون داخل إسرائيل في حالة تشبه المنفى. ويخفي هذا المصطلح خلفه عددًا من المجموعات المختلفة المتصارعة فيما بينها، انظر: A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*: 146؛ حيث نتج اتحادهم وتماسكهم الظاهر عن معارضتهم قيام دولة علمانية. فالحاريديم ينشدون نمط حياة دينية حقيقية على العكس من المجتمع العلماني. لمزيد من التفاصيل حول الحاريديم

وعلاقاتهم المعقدة للدولة وللمجتمع الإسرائيلي، انظر:
G. S. Schiff, *Tradition and Politics of Israel* (Detroit, 1977); M. Friedman, "Jewish Orthodoxy and the State of Israel", in: *Jewish Quarterly* 31 (1984); M. Friedman, "The State of Israel as a Theological Dilemma", in: *The Israeli State and Society: Boundaries and Frontiers* (New York, 1989); Ch. Liebman, E. Don-Yehiya, *Religion and Politics in Israel* (Bloomington, 1984); A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism* (Chicago, 1996), D. Biale, "Kommt der Erlöser? Kommt die Erlösung? Zum Verhältnis von Meeianismus und Orthodoxie", in: *Jüdische Lebenswelen: Essays* (Berlin, 1992); A. Ph. Willis, *Sephardic Torah Guardians: Ritual and the Politics of Piety* (Princeton University, 1993), unpublished dissertation.

١٧٠ للمزيد عن موقف الحاريديم، انظر:
A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*: 145-180.

١٧١ G. S. Schiff, *Tradition and Politics of Israel*: 152.

١٧٢ للمزيد عن تكون التيار الديني الوطني، انظر:
G. S. Schiff, *Tradition and Politics of Israel* (Detroit, 1977); Ch. Liebman, E. Don-Yehiya, *Religion and Politics in Israel* (Bloomington, 1984).

١٧٣ للمزيد عن نشأة Agudat Israel، انظر:

G. S. Schiff, *Tradition and Politics of Israel* (Detroit, 1977); S. C. Heilman, M. Friedman, "Religious Fundamentalism and Religious Jews: The Case of Haedim", in: *Fundamentalisms Observed* (Chicago, 1991); M. Friedman, *haChevra haCharedit: Meqorot, Megamot veTahalichim* [Die charedische Gesellschaft: Quellen, Ziele und Prozesse] (Jerusalem, 1991).

١٧٤ بالتقريب كان حوالي ٥٠٪ من اليهود العرب في الفترة المبكرة من خمسينيات القرن العشرين ذوي اتجاه ديني، انظر في ذلك:
S. Smooha, *Israel: Pluralism and Conflict*: 117.

١٧٥ مقابلة في القدس، بتاريخ ١٦ إبريل ٢٠٠٠.

١٧٦ M. Shokeid, “The Cultural Ethnicity in Israel”: The Case of Middle Eastern Jews Religiöity, in: *American Journal of Sociology*, vol 9, no 2 (1984): 79.

١٧٧ I. Abrahams, *Jewish Life in the Middle Ages* (New York, 1958): 15.

١٧٨ الكلمة العبرية للكنيس هي Beit Knesset، وتعني بيت التجمع.

١٧٩ N. Rejwan, “Orientalische Juden und die Polarisierung zwischen orthodoxem und säkularem Judentum in Israel”, in: *Orientalische Juden in Israel: Daheim im Exil* (Berlin, 1998): 100.

١٨٠ S. Deshen, “Ethnicity in a Local Election Camping”, in: *Distant Relations: Ethnicity and Politics among Arabs and North African Jews in Israel* (New York, 1982): 99f.

١٨١ S. Smooha, *Israel: Pluralism and Conflict*: 101.

١٨٢ المرجع السابق: ١٠١.

١٨٣ للمزيد عن السياسة الحزبية الخاصة بمختلف الأحزاب الإسرائيلية مقابل اليهود العرب، انظر الفصل التالي.

١٨٤ H. Gaziel, *Politics and Policy-Making in Isael’s Education System* (Brighton, 1996): 85.

١٨٥ لمزيد من التفاصيل حول سياسة التربية للمؤسسات التعليمية الدينية الحكومية، انظر:
Y. Schwarzwald, *haChinuch haMamlachti- Dati - Metzi’ut veMechqar* [Staatlich-religiöse Bildung: Realität und Forschung] (Ramat Gan, 1990); Gaziel 1996: 83-88.

١٨٦ A. Stahl, *Misug Tarbut beJisra’el* [kulturelle Integration in Israel] (Tel Aviv, 1976): 12.

١٨٧ يتحدث ديسهين Deshen عن قدرة المؤسسات الدينية الأشكنازية على خلق نخبة دينية «تم أشكنزتها» من اليهود العرب، بمعنى نخبة نبذت المنهج السفارديمي واستعاضت عنه بالمنهج الأشكنازي.

S. Deshen, “*leHavanat haQrsem haMejuchad schel haDatijut ‘al haMizrachim* [Zum Verstehen der besonderen Magie der Religion für die Mizrachim]”, in: *Politika*, no. 24 (1989): 6ff; A. Ph. Willis, *Sephardic Torah Guardians: Ritual and the Politics of Piety*: 177.

وعلى الجانب الآخر نجد الحاخام عوفاديا يوسف، ذلك الرجل الذي أسس لاحقًا حزب شاس وصاغ سياسته، قد أكد على ضرورة التمسك بالمنهج السفارديمي باعتباره المنهج «الحقيقي» لكل اليهود، انظر: الفصل الأخير.

١٨٨. A. Ph. Willis, *Sephardic Torah Guardians*: 33.

Mafdal هو حزب سياسي خاص بالتيار الديني الوطني.

١٨٩. S. Deshen, "*leHavanat haQrsem haMejuchad schel haDatijut 'al haMizrachim*: 8.

١٩٠ التيار الديني للـ Mitnagdim الذي استوطن شرق أوروبا في القرن الثامن عشر و القرن التاسع عشر نشأ كرد فعل للنفوذ المتنامي للتيار الباطني لليهودية الـ Chassidim، لذا فالاسم نفسه Mitnagdim يعني المعارضين أو الخصوم. ونظرًا لأن هذا المنهج قد نشأ في ليتوانيا، لذا فقد أطلق عليهما أيضًا اسم الليتوانيين. وفي إسرائيل تغاضى الخصوم السابقون– الـ Chassidim والـ Mitnagim– عن عداوتهما السابقة في مواجهتهما للصهاينة العلمانيين وكونوا الـ Agudat Israel التيارين الرئيسيين. انظر بصفة خاصة:
Ch. Liebman, *Civil Religion in Israel: Traditional Judaism and Political Culture in Israel* (Berkeley, 1983): 147ff.

١٩١ J. Aviad, *Return to Judaism: Religious Renewal in Israel* (Chicago, 1983); W. Zenner, *Political and Religious Orientations of Syrian Sephardim in Pre-1967 Israel*, Unveröffentlichtes Manuscript; A. Ph. Willis, *Sephardic Torah Guardians*: 158.

١٩٢. A. Ph. Willis, *Sephardic Torah Guardians*: 33.

١٩٣ في بداية سبعينيات القرن الماضي كان اليهود العرب يشكلون ١٠٪ من ناخبي الـ Agudat Israel. ولمواجهة استياء اليهود العرب، تنازل الحاخام مجري الأصل ي. س. جروس Rabbi Y. S. Gross عن مقعده في الكنيست لصالح الحاخام يمني الأصل ياكوف ميتسراحي Rabbi Ya akov Mizrahi. إلا أنه على الرغم من هذه الهبة، فقد بقي الحاخام ميتسراحي شكلاً تزيينيًا رمزيًا عرقيًا بدون أن يكون له أدنى تأثير في أقدار الحزب.

١٩٤ Y. K. Halevi, "5752: The Year of Ovadia", in: *Jerusalem Report* (8 October 1992): 12; A. Ph. Willis, *Sephardic Torah Guardians*: 158.

١٩٥. G. S. Schiff, *Tradition and Politics of Israel*: 114f.

١٩٦. *Ibid.*,118.



١٩٧ E. Cohen, “The Black Panthers and Israeli Society”, in: *Jewish Journal of Sociology*, vol. XIV, no. I (June 1972): 99f.

١٩٨ J. Bunzel, *Juden im Orient: Jüdische Gemeinschaften in der islamischen Welt und Orientalische Juden in Israel* (Wien, 1989): 91; O. Kamil, “The Synagogue, Civil Society and Israel’s Shas Party”, in: *Critique: Journal of Critical Studies of the Middle Eas* (Spring 2001), no. 18: 55.

١٩٩ حول ذكريات اليهود العرب عند وصولهم لإسرائيل وتجربة رشهم بمادة الدي دي تي والـ Ma borat، انظر بصفة خاصة:

Sh. Ballas, *Ha-Ma'abara* [The Transit Camp] (Am Oved, 1964); G. N. Giladi, *Discord in Zion* (Essex, 1990).

أما للمزيد عن دور الـ Ma aborat في اندماج اليهود العرب، انظر:

D. Bernstein, S. Swirski, “The Rapid Economic Development of Israel and the Emergence of the Ethnic Division of Labor”, in: *Brotosh Journal of Sociology*, 33 (1982): 26ff.

٢٠٠ في أحد اللقاءات مع المؤلف، سلط الكاتبان من الأصل العراقي شيمون بلاص (٣ يونية ٢٠٠٠) وسامي ميخائيل (٤ يونية ٢٠٠٠) الضوء على الآثار السلبية التي ترسبت في نفوس اليهود العرب حتى الوقت الحالي من الـ Ma aborat ومادة الدي دي تي.

٢٠١ M. Zuckermann, “Die Parzellierung der Shoa- Erinnerung im heutigen Israel vom historischen Ereignis zum Gegnstand ideologischer Projektion”: 56.

٢٠٢ المهاجرون الذين جاءوا لإسرائيل في الفترة من عام ١٩٤٨ إلى مايو ١٩٥٠ كان يتم تسكينهم في المدن والقرى التي طرد منها سكانها الفلسطينيون أو هربوا وتركوها. ومنذ مايو ١٩٥٠ حتى يمكن قبول اليهود المهاجرين إلى إسرائيل، اقترح ليفي إشيكول Levi Eschkol (١٨٩٥– ١٩٦٩) – والذي كان آنذاك أمين صندوق الوكالة اليهودية، ولاحقًا رئيسًا للوزراء (١٩٦٣– ١٩٦٩) – أن يتم إيداع المهاجرين الجدد في البداية في مخيمات العبور. أما أول هذه المخيمات فقد شيد في منتصف مايو ١٩٥٠ في كيسلون Kislon بالقرب من القدس.

٢٠٣ Ben Gurion, Tagebuch, 32.09.1949, Ben Gurion Archiv, Sde Boker.

٢٠٤ خطاب بن جوريون ليجال يادين، بتاريخ ٢٧ نوفمبر ١٩٥٠، ملفات مراسلات Mechlefet Mechtevim في:

Ben Gurion Archiv, Sde Boker.

٢٠٥ انظر: Nachum Levin, 1901-1959، رئيس المركز الثقافي في مخيمات العبور، Archiv Yad Vashem, Z, 36-1.

٢٠٦ السجادة الطائرة هي تسمية أطلقت على هجرة نظمتها الحكومة الإسرائيلية، في ديسمبر ١٩٤٨؛ لجلب اليهود اليمنيين إلى إسرائيل.

٢٠٧ الحاخام يتيخاري Jitzchari في أحد خطاباته لبن جوريون، بتاريخ ٢٦ ديسمبر ١٩٤٩، في أرشيف الدولة:
Staatsarchiv 5543/3637/gimel.

٢٠٨ خطاب من أحد الحاخامات الليبيين – الاسم لم يذكر – في: Hajjenu, 5 (23 September 1949), S. 1.

٢٠٩ Davar 24 June 1949.

٢١٠ بينكاس أمام لجنة التعليم بالكنيست، في ٢٣ نوفمبر ١٩٤٩، مقتبسة من تقرير هيشيل فرومكين H. Frumkin: ٢١ وما بعدها.

٢١١ انظر: تقرير فرومكين لعام ١٩٥٠، الفصل السادس.

٢١٢ G. S. Schiff, *Tradition and Politics of Israel*: 176 ff.

٢١٣ R. Stanner, *haChinuch haMamlachti beJissra'el* [Die Staatliche Bildung in Israel] (Jerusalem, 1963): 35f.

٢١٤ B. Kimmerling, *Qetz Schilton ha'Achusalim*: 22.

٢١٥ R. Stanner, *haChinuch haMamlachti beJissra'el*: 171.

٢١٦ كان هناك دائمًا مواجهات بين الشرطة والمهاجرين من البلاد العربية. ودائمًا ما كان المهاجرون العرب يوجهون غضبهم وسخطهم ضد الهيستادروت، باعتباره المؤسسة المسئولة عنهم اقتصاديًّا، انظر في ذلك:
G. N. Giladi, *Discord in Zion*: 313.

٢١٧ للمزيد عن أحداث وادي صليب ولجنة إتسيوني، انظر:
R. Bar Yosef, 1959: "*HaMaroka'im: haReqa' schel haBa'aja* [Die Marokkaner: Der Hintergrund des Problems]", in: *Molad*, 17 (1959): 38ff.

Kimmerling 2001a: 106.٢١٨

٢١٩ إن اختيار مصطلح «النمور السوداء» كان مستوحًى من حركة «النمور السوداء» الأمريكية، إلا أن هذه التسمية تنطوي كذلك على نوع من السخرية؛ إذ إن مصطلح «اليهود العرب» كان يطلق في إسرائيل باللغة البيدية إحدى اللغات التي لم يفهموها، Schwarzte Chaies أي الحيوانات السوداء كنوع من الازدراء لهم، انظر:

E. Shohat, "The Narrative of the Nation and the Discourse of Modernization: The Case of Mizrahim", in: *Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East*, Spring, no. 10 (1997): 15.

Y. Nini, *TemanveZion* [Der Jemen und der Zionismus] (Tel Aviv, 1982): 58.٢٢٠
انظر أيضًا النقد الأشكنازي له لدى: A. Rubinstein in Haaretz, 21 May 1971.

E. Cohen, "The Black Panthers and Israeli Society", in: *Jewish Journal of Sociology*, vol. XIV, no. I (June 1972): 10ff.; E. Shohat, "Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims", in: *Social Text: Theory, Culture, Ideology*, 19/ 20 (1988): 31.٢٢١

S. Deshen, "Ethnicity in a Local Election Camping", in: *Distant Relations: Ethnicity and Politics among Arabs and North African Jews in Israel* (New York, 1982): 103f.٢٢٢

S. Chetrit, "Mizrahi Politics in Israel: Between Integration and Alternative", in: *Journal of Palestine Studies*, vol. XXIX, no. 4, Issue 116 (Summer 2000): 53.٢٢٣

٢٢٤ هذا التأكيد نشأ من بعض الأصوات الراديكالية داخل الـ Panterim schachorim. انظر في ذلك:
Y. Ben Porath in Ha'aretz, 17 June 1971; E. Cohen, "The Black Panthers and Israeli Society": 106f.

B. Swirski, *Inequality among Jews in Israel* (Tel Aviv, 1995): 17f.٢٢٥

الفصل الخامس

نهاية الهيمنة الأشكنازية

استمع لهذا العار: نعم، إنهم الأشكناز، لقد أعطونا منازل، أعطونا الأعمال القذرة، أعطونا التعليم وأخذوا منا احترام الذات. وإلا لماذا جُلب آباؤنا إلى إسرائيل؟ تريد أن تعرف السبب، سأذكر لك السبب. وأنت لن تكتبه بكل تأكيد. فأنت، وبكل ثقة، ستتصور أنه تحريض. ولكني سوف أقول لك لماذا؛ لإنجاز الأعمال القذرة، وهل تعرف لماذا؟ في ذلك الوقت لم يكن لديكم العرب، فاستغللتم آباءنا كمنظمي حركة المرور، وكخدم، وكعمال طوارئ. كما استخدمتموهم أيضًا كشرطة. لقد استغللتم آباءنا ليكونوا عربكم. اليوم أنا رئيس عمال، وهو صاحب عمل خاص. وهذا هناك مقاول نقل، وهو أيضًا صاحب عمل خاص ومستقل. وهو يعيش على فتات ما يتركه (السوليل بونيه) أي «اتحاد شركات النقل». ولكن ما هذا؟ فإذا ما أعدنا الأراضي «المحتلة»، فلن يعود العرب للعمل، الأمر الذي سوف يعيدنا مجددًا للعمل القذر. لذا، فمن أجل هذا سوف نمنعكم من إعادة الأرض المحتلة. انظر: ابنتي تعمل الآن في أحد المصارف «البنوك»، وكل مساء يأتي أحد العرب لينظف البنك. أنتم تريدون الآن أن تُطرد ابنتي من البنك لتعمل على آلة نسج، أو لتنظف الأرض بدلًا من العربي. مثلما كانت أمي، التي كانت خادمة تنظف لكم. من أجل ذلك، فنحن نكرهكم هنا. طالما مناحيم بيجن في السلطة، فإن ابنتي بأمان في عملها بالبنك. فإذا ما عدتم، ستلقون بنا مجددًا إلى أدنى الدرجات والمستويات». أحد اليهود العرب في حديث مع الكاتب الإسرائيلي ذي الأصل الأشكنازي عاموس عوز[١].

المدخل

إذا ما تحدثنا تعميمًا عن الأسباب التي تؤدي إلى نهاية هيمنة إحدى الطبقات الاجتماعية على الأخرى، فيجب أن نشير إلى ما ذكره جرامشي حول أزمة الهيمنة التي ساعدت هي نفسها على إنهاء الهيمنة. داخل الإطار العام للرأسمالية – باعتبارها

أزمة على الدوام – اهتم جرامشي بفهم وتفسير أزمات سياسية محددة، بدون إرجاع تلك الأزمات للأسس الاقتصادية للرأسمالية. فبالنسبة لجرامشي تعد أزمة الهيمنة أزمة مجتمعية وسياسية في المقام الأول، لم تنبثق من أسس اقتصادية. لذا فقد لاحظ ما يلي:

يمكن استبعاد أن الأزمات الاقتصادية المباشرة تنطوي في ذاتها على وقائع وأحداث أساسية؛ فهي يمكنها فقط أن تكون بمثابة التربة المواتية لانتشار أنماط ووسائل معينة للتفكير وطرح وحل التساؤلات الحاسمة اللازمة للتطور التام والكامل لحياة الدولة[٢].

يرتبط التفكير وطرح وحل التساؤلات الحاسمة الخاصة بتطور الحياة المجتمعية بصفة خاصة بعملية الهيمنة في دلالاتها سواء مع المجتمع السياسي أو المجتمع المدني على حدٍّ سواء.

ثم يتساءل جرامشي عن مضمون الانقسام بين الممثل وجهة التمثيل، هذا الانقسام الذي حينما يظهر بهذه الطريقة الحادة، تنحل بعض المجموعات الاجتماعية من أحزابها التقليدية؛ لأنها لم تعد ترى أن تلك الأحزاب تعبر عنها وتمثلها. ويصبح الوضع حساسًا وخطيرًا، إذا ما حدثت مثل أزمة التمثيل تلك؛ حيث يصبح المجال مفتوحًا ومتاحًا للحلول العنيفة ولأنشطة القوى الغامضة الممثلة من خلال رجال من ذوي الرؤى أو الكاريزما[٣]. إن ظاهرة مثل هذا النوع من الأزمات يمكن وصفه بالعديد من التسميات؛ أكثر المسميات تداولًا هي أزمة مبدأ السلطة والأزمة السياسية. ومن الناحية العملية، فإن مثل هذه الأزمات تبرز الصعوبات المتزايدة في تشكيل الحكومة والحفاظ على بقائها واستقرارها. وفي أوقات مثل هذه الأزمات تتزايد الأحزاب، وفي الوقت نفسه تعاني هذه الأحزاب وبصورة دائمة من أزمات أخرى داخلية[٤].

إن أزمة الهيمنة تؤدي إلى نهاية الهيمنة، وذلك حينما تفقد مجموعة الهيمنة سلطتها وتأثيرها على المجتمع، حينما يصبح إجماع الآراء بدوره التأثيري، والذي يشكل ترابط المجتمع داخل نظام الهيمنة، غير ذي تأثير وفاعلية. فإذا كان معنى الهيمنة هو سيادة وقيادة الجموع، إذن فنهاية الهيمنة تعني فقدان ذلك الدور القيادي. وبذلك فإن مجموعة الهيمنة هنا لم تعد تقود، وإنما تحكم فقط. إن إجماع الآراء الذي يحضر الجموع طوعًا تحت مظلة نظام الهيمنة، لم يعد له تأثير وفاعلية حينما تتباعد الجموع الغفيرة عن الأيديولوجية التقليدية لنظام الهيمنة، وتفقد الإيمان بما كانت تؤمن به من قبل[٥].

إذن، فنهاية الهيمنة وفقًا لجرامشي لم تنتج مباشرةً نتيجة للأزمات الاقتصادية. فهي يمكن أن يكون لها أسباب ومسببات مختلفة تبعًا للمكان والزمان. وبصفة عامة، فإن نهاية الهيمنة تحدث إذا ما أخفقت مجموعة الهيمنة في ممارسة سياسية هامة؛ بحيث تطلب أو تفرض نوعًا من الإجماع أو الموافقة الجبرية على نسبة كبيرة من الجماهير، أو أيضًا لأن نسبة عريضة من الجموع قد خرجت من سلبيتها السياسية وقامت بنشاط جماهيري سياسي معين أو طالبت بمطالب ما؛ بحيث أصبحت تمثل نوعًا من الثورة. وبذلك يتكون في المجتمع فراغ سياسي تتصارع فيه مجموعة الهيمنة القديمة مع المجموعات المشاركة لها ضد الجماعات المعارضة، بدون أن يتمكن أحد من ملء هذا الفراغ السياسي. أما أهم ما يميز هذه الحقبة هو الصراع الطبقي. وتنشأ هذه الأزمة في حالة موت وانهيار نظام الهيمنة القديم دون أن يكون نظام الهيمنة الجديدة قد جاء للعالم بعد.

يجب علينا الآن أن نقوم بتطبيق فكرة جرامشي الخاصة بنهاية الهيمنة على المجتمع الإسرائيلي. لقد تمكن الصهاينة اليساريون بزعامة ديفيد بن جوريون، منذ ثلاثينيات القرن الماضي حتى النصف الثاني من سبعينيات القرن العشرين من تأسيس نظام هيمنة في إسرائيل[٦]. أما خصوم نظام الهيمنة فكانوا في المقام الأول الإصلاحيين الملتفين حول جابوتنسكي، ولاحقًا حول مناحيم بيجن. فالإجماع الوحيد كان في الوضع

التاريخي لليهود. ولأنهم كانوا مضطهدين ويعانون من التمييز العنصري في أوروبا، فقد سعوا للحصول على الأمان في المنطقة العربية. لذا فكان الرفض الذي واجهته الدولة الصهيونية الناشئة حديثًا من الجانب العربي بمثابة الطوق الذي حافظ على تماسك المجتمع الإسرائيلي. إلا أن هذا الإجماع قد بدأ ينهار في النصف الثاني من ستينيات القرن العشرين في أعقاب حرب ١٩٦٧. كما عملت بعض التجليات والظواهر المماثلة على إنهاء الهيمنة الأشكنازية للصهاينة اليساريين.

أحد هذه التجليات أو الظواهر هو تكون الحركة الدينية الوطنية، (جوش امونيم) أي «كتلة المخلصين» من صفوف الكتلة الدينية الوطنية، التي كانت حتى ذلك الوقت ترتبط بمجموعة الهيمنة. ونظرًا لأن أيديولوجية نظام الهيمنة كانت تنظر إلى إسرائيل باعتبارها مشروعًا قوميًّا، فقد رأت أن جوش امونيم تمثل تهديدًا لهذا المشروع ذي الأساس القومي وتحوله إلى مشروع قائم على أساس ديني وقومي. ووفقًا للجوش امونيم، فيجب أن تحل أرض إسرائيل محل دولة إسرائيل. وقويت شوكة جوش امونيم من خلال تعاونها مع مناحيم بيجن.

وفي هذا الوقت كانت هيمنة الصهاينة الأشكناز اليساريين قد ضعفت بالفعل بسبب الخلافات داخل الماباي وغياب الشخصية القيادية من طراز بن جوريون، والتي كان وجودها، وفقًا لجرامشي، حاسمًا وضروريًّا لاستمرار الهيمنة.

وأخيرًا، فقد كان دور اليهود العرب دورًا حاسمًا، فبدعمهم لمناحيم بيجن في انتخابات عام ١٩٧٧ سطّروا نهاية الهيمنة الأشكنازية للصهاينة اليساريين. فهم من أحضر بيجن للسلطة وبذلك قضوا على هيمنة الصهاينة اليساريين.

داوود ضد جالوت

في الرواية الصهيونية الرسمية لنشأة إسرائيل وكذلك في المعالجة الأدبية[٧] لقيام الدولة العبرية في عام ١٩٤٨ كنا دائمًا ما نجد حتى أعوام قليلة ماضية مرارًا وتكرارًا النموذج التالي: في ٢٩ نوفمبر ١٩٤٧ قررت الجمعية العامة للأمم المتحدة، وبعد محاولات مضنية امتدت لسنوات من أجل وضع حد لأزمة فلسطين، أن يتم تقسيم البلاد إلى دولة يهودية ودولة فلسطينية. في الوقت الذي قبل فيه الجانب الصهيوني هذا القرار على الرغم من التنازلات المؤلمة التي تضمنها هذا الاختيار، رفضه قادة الدول العربية رفضًا صريحًا وهددوا باللجوء للمواجهة العسكرية في حالة تنفيذ هذا القرار. ولكن لم يرفض هذا القرار الجانب العربي فقط، وإنما أيضًا الانتداب الإنجليزي الذي بذل أقصى جهده لوضع العراقيل والعقبات أمام تكوين الدولة اليهودية. وبعد فترة وجيزة من إعلان قرار التقسيم، بدأ الفلسطينيون تحت القيادة المتعصبة للمفتي الحاج أمين الحسيني مدعومًا بالآلاف من المتطوعين من البلاد العربية الأخرى بتوجيه موجة من العنف والإرهاب ضد الوجود اليهودي في فلسطين، الأمر الذي تصاعد في البداية إلى حرب أهلية، وبعد قيام الدولة أدى إلى حرب تقليدية بالمعنى المتعارف عليه. وبعد اعتماد قرار التقسيم، كونت سبع دول عربية على عجل جبهة موحدة ضد الدولة الناشئة بدافع الرغبة في إبادة تلك الدولة الفتية بعد ميلادها وإلقاء اليهود في البحر. ولكن خلافًا للتوقعات، تمكن هذا البلد الفتي وعلى الرغم من النقص العسكري والعددي من كسب الحرب، فقد حارب الـ ٧٠٠,٠٠٠ ضد ٢٧ مليونًا، تمامًا مثل حرب داوود ضد جالوت المذكورة في الكتاب المقدس. وبعد هزيمة الجيوش العربية وقرار وقف إطلاق النار، حاولت إسرائيل مرارًا تحقيق سلام شامل مع الدول المجاورة لها، إلا أنها فشلت بسبب تعصبهم وتعنتهم[٨].

تحولت هذه الرواية الصهيونية للأحداث في أربعينيات القرن الماضي إلى ما يشبه إجماعًا للرأي ومفهومًا ما عمل على ترابط المجتمع الإسرائيلي ضد العدو العربي. وفي خدمة ثنائية «داوود الضعيف مقابل جالوت المارد» كحجر أساس للبنية الاجتماعية الإسرائيلية، والقائمة على أن إسرائيل دولة صغيرة «جزيرة مسالمة ووديعة» مقابل محيط عربي عدواني، وبالتالي فقد تكونت الهوية الإسرائيلية على مفهوم الضحية وهو المفهوم الذي ما زال يصبغ هوية المجتمع الإسرائيلي إلى اليوم. وهو أمر أوضحه نويشادت حينما يكتب:

أجيال عديدة انتصرت للحياة في ظل الحروب والماضي والتتبع، جزء لا يتجزأ من مكونات التأمل والفهم الذاتي. لقد صبغت كل حالات التهديد الموجودة العقلية اليهودية بشدة. إن تكون وظهور عقلية الضحية كان أمرًا مبرمجًا وكان يحتاج إلى توتر ومعاناة اجتماعية. ففي الماضي تحول إلى توجه فكري شرعي للعقلية وللفكر وللسلوك الإسرائيلي[٩].

المجتمع الخاص، والمعاناة الخاصة، والمكانة الخاصة، كل ذلك يمثل مركز وبؤرة الهوية الإسرائيلية، وكوّن معه شعورًا جماعيًا بالعزلة. إن مقولة بن جوريون «ليس مهمًّا ما يقوله الجوييم – الغرباء، أي غير اليهود – ولكن المهم هو ما يفعله اليهود»[١٠]، والتي أطلقها في خمسينيات القرن العشرين، أصبحت تمثل قولًا مأثورًا في الخطاب السياسي الإسرائيلي. كما أن أسطورة الضحية تلك، والتي كان يتم تغذيتها بالعقلية الصلبة والمتحجرة، كان يتم تثبيتها في ومع كل حرب في الشرق الأوسط. وقد اعتمد في عنفه على اللجوء المتكرر إلى الماضي. أما أسطورة خطر «الإبادة الجماعية على يد العرب» كان لها أثر كبير في تكون الإجماع الإسرائيلي في عشية حرب ١٩٤٨، فوفقًا لأستاذ التاريخ الإسرائيلي إيلان بابيه:

إنه يصور إسرائيل على أنها تعيش في ظروف تشبه أوروبا في عصر ما قبل المحرقة. ولتكون الضحية الأبدية، كما كانت قبل وأثناء حرب ١٩٤٨، سمحت الحكومات الإسرائيلية المتعاقبة بضرورة المطالبة بوضع الصراعات الداخلية جانبًا وتجاهل المشقة من أجل الاتحاد صفًّا واحدًا في مواجهة حرب الإبادة التالية[١١].

إن شعور العزلة، الذي نتج من ضرورة التحصن والدفاع وكذلك الذكريات الحية عن فقدان القدرة في فترة الشتات، قد صاغ عقيدة ومفهوم الأمان للدولة، بالإضافة للنفقات العسكرية الباهظة. الأمر الذي ضمن استمرار نظام الهيمنة، دون أن يكون ذلك موضع تشكيك. ولقد شكلت حرب الأيام الستة عام ١٩٦٧ نقطة تحول في تاريخ دولة إسرائيل. فالنصر على العرب لم يمثل فقط كسب أراضٍ توراتية مقدسة، وإنما أبرز هذا النصر العظيم مشكلة أساسية تتمثل في زيادة القوة التي تغلغلت في الإدراك والوعي الجماعي[١٢].

إن الدعائم التي استند عليها مفهوم داوود ضد جالوت، أي عقلية الضحية، قد تحولت بعد الانتصار الكاسح في يونية ١٩٦٧ إلى عقلية الانتصار. فبهذه الحرب استعرضت إسرائيل قوتها ضد العرب، وانتهى خطر إبادة العرب والقذف في البحر من قبل العرب. ويبدو أن مفهوم «داوود ضد جالوت» قد فقد دوره المحفز والفعال الذي عمل على ربط المجتمع في ظل نظام الهيمنة. وبرزت المشكلات الاجتماعية الداخلية التي كانت متخفية إلى الرأي العام: إن مستقبل العلاقات مع الدول العربية، وما يرتبط بها من تسويات ومعاهدات إقليمية منح للقوى السياسية والدينية أبعادًا ومضامين جديدة، وكذلك أيضًا مشكلة اليهود العرقية الداخلية، والمواجهة الجديدة للهولوكوست كنتيجة لقضية أيخمان في بداية الستينيات وما إلى ذلك. كل هذه التغييرات شكلت صعوبات واجهت الصهاينة اليساريين الذين كانوا يشكلون عنصر الهيمنة حتى ذلك الحين. ولم يكن من السهل إبقاء المجتمع ضمن إجماع قومي واحد. وبذلك تشكلت بداية نهاية

هيمنة الصهاينة اليساريين. وأصبح الأمر مجرد مسألة وقت لتحديد متى ومَن سينافس على هيمنة الصهاينة اليساريين.

الدين والسياسة

لقد ركز التيار الديني القومي جهوده بصورة كلية حتى حرب ١٩٦٧ على دوره السياسي الداخلي. فقد شكلت حرب الأيام الستة تحولًا كبيرًا ليس فقط للتيار الديني القومي، وإنما أيضًا للمجتمع الإسرائيلي بأسره. وتعكس كلمات بطل الحرب العلماني ووزير الدفاع السابق موشي ديان هذا التحول على النحو التالي: لقد أعدنا لكم (شيلو وأناتوت) – مستوطنتان في الضفة الغربية المحتلة – حتى لا ترحلوا أبدًا[١٣]. وبالاستيلاء على الضفة الغربية ومرتفعات الجولان وشبه جزيرة سيناء، وجد اليهود أنفسهم فجأة في قلب إسرائيل طبقًا للرواية التوراتية. تلك المناطق، التي كان اليهود قد وعدوا بها في عهد إبراهيم مع الله، مثلما وصف الفصل الخامس عشر من سفر التكوين، يهودا، وسامرية يتم تحريرهما بالانتصار. وحرب الأيام الستة عام ١٩٦٧ والأجزاء الكبيرة من المناطق المقدسة التي تم الاستيلاء عليها نتيجة لذلك كانت نتيجة لعمل عسكري وسياسي، إلا أنها أثارت موجة من النشوة والحماسة الدينية[١٤]. وكما فعّل نصر ١٩٦٧ المشاعر الدينية عند اليهود، فقد نمَّى النصر على العرب المشاعر القومية لدى اليهود العلمانيين.

هذه المشاعر الدينية والقومية عرفت أجيال القيادة الجديدة كيف تستخدمها لصالحها. فأطلقت شخصيات من داخل قيادة التيار الديني القومي؛ مثل الحاخام تسفي يهوذا كوك، وحنان بورات، والحاخام موشي ليفنجر، على حرب ١٩٦٧ اسم «حرب التحرير والخلاص». وعلى خلفية مثل تلك التصريحات ظهرت أيديولوجية جديدة. و لم تعد قيادة التيار الديني القومي ترى أنه من واجبها حماية إسرائيل من خلال تحالفها

مع الصهاينة العلمانيين اليساريين، وإنما من خلال تحقيقها لأرض إسرائيل المذكورة في التوراة. و لم تعد أيديولوجية الصهيونية العلمانية القديمة هي التي تحدد ممارسات وأعمال التيار الديني القومي، وإنما أيديولوجية دينية جديدة تصبغ فكر وتصرف التيار الديني القومي. وتمت صياغة هذه الأيديولوجية الجديدة للتيار الديني القومي بمصطلحات دينية. فالضفة العربية المحتلة أصبحت تسمى «يهودا وسامرية» أو (ييشا)، أي مناطق واجبة الاستيطان دينيًّا[١٥]. أما مصطلح دولة إسرائيل *Medinat* Israel فقد حل محله المصطلح الأكثر شعبية وشيوعًا بالتوراة أرض إسرائيل Land of Israel – *Eretz* Israel. فما كان ينبغي خلقه هو هوية يهودية وليس هوية إسرائيلية. ودولة إسرائيل الدينية يجب أن تحل محل دولة إسرائيل العلمانية.

حتى تتمكن الأمة اليهودية من استرداد حدودها التاريخية – التوراتية، طلب الحاخام موشي ليفنجر وأتباعه من جنرال عوزي ناركيس (١٩٢٥ – ١٩٩٧)؛ قائد المنطقة الوسطى والمسئول عن مدينة الخليل بقضاء ليلة عيد الفصح فقط في منطقة الخليل المحتلة حديثًا. وبعدما وعد الحاخام ليفنجر الجنرال أن يترك الخليل مباشرة بعد عيد الفصح، حصل هو وأتباعه على تصريح بالبقاء لمدة يوم واحد في الخليل. إلا أنه بعد عيد الفصح نقضت هذه المجموعة وعدها الذي قطعته، وأعلنت نفسها بمثابة أول المستوطنين؛ من أجل إعادة إحياء الجماعات اليهودية في الخليل[١٦]. واستمر الأمر خمس سنوات كاملة حتى تحولت مبادرة ليفنجر إلى حركة ذات تأثير ونواة الاستيطان اليهودي في الضفة الغربية المحتلة. و لم يأتِ هذا التحول نتيجة لانتصار عسكري مؤثر[١٧]، وإنما بعد الهزيمة الإسرائيلية المريرة في حرب يوم السادس من أكتوبر ١٩٧٣[١٨]. بالإضافة للأخطاء العسكرية الشديدة، التي أدت إلى مفاجأة الجيش الإسرائيلي مفاجأة تامة بتوغل القوات المسلحة المصرية إلى داخل شبه جزيرة سيناء، كان على الإسرائيليين مواجهة صدمة أخرى. فقد ساوت الأمم المتحدة بين الصهيونية والعنصرية، الأمر الذي صنف المشروع

الصهيوني على أنه أيديولوجية مبتذلة متدنية الرتبة. بالنسبة لقيادة حركة جوش ايمونيم كان ذلك التوقيت تحديدًا هو التوقيت الأنسب لمواجهة وتحدي الصهيونية. في تلك اللحظة اهتزت فيها ثقة الصهاينة العلمانيين، استغل هؤلاء الذين أطلقوا على أنفسهم اسم وكلاء الرب «المنحة اللحظية» مدفوعين بقناعتهم بالوجود أو الكيان الخفي للصهيونية وتحولها المتوقع وتفوقها المنتظر. وقام نشطاء حركة جوش ايمونيم بإنشاء قاعدة لهم في سبسطية بقضاء مدينة نابلس الفلسطينية، وهي محطة قطار مهجورة كانت ترجع للعصر العثماني، وتقع بالقرب من أطلال العاصمة القديمة المذكورة في التوراة لإسرائيل.

وبصورة موازية لهذا الفعل، تولت حركة جوش ايمونيم القيادة داخل التيار الديني القومي، وأعلنت عن استعدادها للتعاون مع مناحيم بيجن؛ المنافس الرئيسي لمجموعة الهيمنة الخاصة بالصهاينة اليساريين. بذلك تشدد وتطرف التيار الديني القومي وتخلى خطوة بخطوة عن دعمه السابق لنظام الهيمنة.

المنبوذ: مناحيم بيجن

لقد ترك المعارض الرئيسي لبن جوريون؛ السياسي الراديكالي فلادمير جابوتنسكي (١٨٨٠ - ١٩٤٠) وراءه مجموعة صغيرة غير ذات أهمية بالمرة، والتي أعلنت نفسها على أنها حركة إصلاحية وخصم لنظام الهيمنة الخاص بالصهاينة اليساريين. وقد تلخص دور جابوتنسكي في إرساء أسس حركة صهيونية تنادي بإسرائيل الممتدة عبر ضفتي نهر الأردن. لقد كان متطرفًا، وكان على العكس من بن جوريون لا يعترف بأية تسوية إقليمية[١٩]. وقد حال موته دون أن يؤسس الحركة الإصلاحية أو يطورها. إلا أن هذا العمل قام به تلميذه مناحيم بيجن. فإذا ما كان جابوتنسكي هو المؤسس والأب الروحي للحركة الإصلاحية، فإن بيجن هو مهندسها.

لقد ولد مناحيم بيجن في ١٦ أغسطس ١٩١٣ في مدينة بريست ليتوفيسك «بريست الحالية»، والتي كانت آنذاك تابعة لروسيا، ولكنها أصبحت بعد الحرب العالمية الأولى تابعة لبولندا. وفي بريست عايش ابن العائلة اليهودية المتدينة الصراع المتصاعد ذا الدوافع الوطنية بين اليهود، والألمان، والأوكرانيين، والبولنديين. في البداية تلقى الفتى بيجن تعليمًا دينيًّا يهوديًّا تقليديًّا وذلك قبل أن يرسله والداه إلى مدرسة ثانوية بولندية؛ حيث تلقى تعليمًا أوروبيًّا دنيويًّا. وهناك واجه أول تجاربه مع معاداة السامية من المعلمين والطلاب. تلك التجربة التي دفعته للانخراط في السياسية. في البداية انضم إلى حركة الحارس الصغير (هاشومير هاتسعير)، وهي جماعة صهيونية ذات توجه ماركسي. إلا أنه وفي السادسة عشرة من عمره تحول إلى بيطار[٢٠]، وهو التنظيم الشبابي للإصلاحيين، والذي كان يرأسه آنذاك جابوتنسكي[٢١]. وقد أحس بيجن نفسه مأخوذًا بقيم بيطار: القومية، والنظام والقوة العسكرية. تلك القيم، بالإضافة للشخصية الكاريزمية لجابوتنسكي، شكّلت وبلورت فترة شباب بيجن.

وبعدما أنهى دراسة القانون في جامعة وارسو، تولى زعامة حركة بيطار بالعاصمة البولندية، والتي كانت تضم آنذاك ٧٠,٠٠٠ عضو[٢٢]. ويبدو أن بيجن لم يكن ينتوي أبدًا مغادرة بولندا، إلا أن اندلاع الحرب العالمية الثانية وفقدان بيجن لوالديه ولأخيه الأكبر غيَّر خططه تلك. فقد انضم إلى الجيش البولندي وتم إرساله إلى فلسطين. وهناك قوى من نشاطه السياسي في الحركة الإصلاحية المعارضة لبن جوريون. فنظر إلى البريطانيين على أنهم أعداء كانوا يقفون ضد تكوين الدولة اليهودية. فليس من خلال التعاون المشترك مع البريطانيين مثلما يرى الصهاينة اليساريون بزعامة بن جوريون، وإنما – وفقًا لرأي بيجن – من خلال العمل العسكري يمكن دفع البريطانيين دفعًا لإعلان تأسيس دولة يهودية. ومن هذا المنطلق، انضم عام ١٩٣٠ لإحدى المنظمات التي أسسها بعض الإصلاحيين وكان يطلق عليها اسم إرجون تسفي ليئومي، أي المنظمة

العسكرية القومية. وكانت إرجون تعتبر بمثابة الذراع العسكري للإصلاحيين[٢٣]. وفي عام ١٩٤٣ ترك بيجن الجيش البولندي وأصبح قائدًا لمنظمة إرجون. وكان اعتقاده آنذاك أنه ليس بالنشاط السياسي، وإنما بالعمل العسكري ضد البريطانيين والفلسطينيين سوف يتم إنشاء دولة يهودية تمتد عبر ضفتي نهر الأردن[٢٤].

وقد تلت الأفعال الأقوال ضد الانتداب البريطاني في فلسطين. وبصفة خاصة فإن العمليات ضد فندق الملك داوود في يوليو ١٩٤٦ جعلت إرجون موضع جدل بين السكان اليهود. وكان واضحًا لزعامة اليشوف تحت قيادة بن جوريون أن بيجن بأفعاله العسكرية تلك ضد البريطانيين إنما يهدف إلى إنهاء التعاون بين الصهاينة اليساريين والبريطانيين في فلسطين. وبدأ بن جوريون حملة ضد زعامة حركة الإصلاح، والتي كان يترأسها بيجن منذ وفاة جابوتنسكي. بالنسبة لبن جوريون كان جابوتنسكي سياسيًّا ذا موقف معارض لزعامة اليشوف، أما بيجن فكان إرهابيًّا يجب إبعاده عن مسرح الأحداث[٢٥]. أما الدعم لأسلوبه الرافض لبيجن فقد حصل عليه من الغالبية العظمى من الشعب اليهودي، الذين رفضوا هذه الأعمال العسكرية باعتبارها إرهابًا.

استغل بيجن إعلان بن جوريون قيام دولة إسرائيل واندلاع العرب العربية – الإسرائيلية عام ١٩٤٨ لتنفيذ أهدافه. وقد أظهرت مذبحة دير ياسين، والتي كانت ضد الفلسطينيين أثناء الحرب، جليًّا السياسة التي كانت تنتهجها منظمة إرجون. فقد نزلت مجموعة من إرجون القرية الفلسطينية وقتلت ٢٥ من السكان. أدان بن جوريون هذه المذبحة وأعلن أنها بمثابة فعل متعمد كان هدفه القتل والإبادة[٢٦]. لقد عكست مذبحة دير ياسين الاختلافات الأيديولوجية بين بيجن وبن جوريون. ففي الوقت الذي سعى فيه الاثنان لإقامة دولة إسرائيلية، إلا أن خطواتهما على طريق هذا الأمر كانت مختلفة. فأراد بن جوريون أن ينتهج مسارًا معتدلًا، بمعنى أنه يمكن الوصول للهدف المرجو عن طريق

الحرب، ولكن لا بد أن تكون هناك مفاوضات. أما بيجن فهو على العكس من ذلك تمامًا، فقد رأى أن الخيار العسكري هو الحل الوحيد.

أدى انسحاب البريطانيين والانتصار في حرب ١٩٤٨ إلى نهاية النشاط العسكري للإرجون. أعلن بيجن نهاية الإرجون وتأسيس حزب سياسي يسمى (حيروت) أي «الحرية». وبعد تأسيس حزب الحيروت، أعلن بيجن ورفقاؤه إلى أنه يجب أن توجه أعمال أعضاء الحزب إلى المبادئ الأساسية. بالنسبة لهم لا تمثل دولة إسرائيل بحدودها السابقة الوطن التاريخي لشعب إسرائيل. من أجل ذلك كان هدفهم السيطرة على كل أرض إسرائيل وليس فقط جزءًا منها. وأيضًا ولأسباب أمنية كان لزامًا على اليهود التوسع جغرافيًّا أو سوف يتم إلقاؤهم في البحر. وأخيرًا أبرز قادة الحيروت أن الصراع مع العرب لا يدور حول المطامع اليهودية، بل بصورة أكبر حول بقاء الشعب اليهودي على قيد الحياة. لذا فقد صيغت المبادئ الأساسية التي تحدد أهداف الحيروت بصورة دقيقة:

السعي لإنشاء دولة يهودية للشعب اليهودي على جانبي نهر الأردن[٢٧].

إن تقسيم الأرض ليس عملًا شرعيًّا. وأيضًا قبول هذا التقسيم يعد هو الآخر غير شرعي، وليس ملزمًا للشعب اليهودي.

إن مهمة جيلنا تتمثل في تحرير بقية الأراضي من السيطرة الأجنبية[٢٨].

بالفعل أقر بيجن بالنظام السياسي في إسرائيل، ولكنه أقسم على اتباع كل الوسائل السياسة المتاحة للتخلص منه ومقاومة السياسات الخطرة الخاصة بالصهاينة اليساريين. بالنسبة لبن جوريون كان يرى في بيجن مجرد إرهابي لا يقوى على العمل السياسي. وطالما ظل بن جوريون في وظيفته كرئيس وزراء، بقي بيجن بمثابة المنبوذ من أية مفاوضات مع اليسار الصهيوني. فقد حمل بن جوريون، الذي كان يقاوم الإصلاحيين سياسيًّا منذ

عشرينيات القرن العشرين، حمل لبيجن مشاعر عدائية، فهو شعور بالنفور من «النمط الهتلري» لبيجن الذي أبرز أيديولوجية فاشية[٢٩]. حتى عام ١٩٦٣ حينما اعتزل الحياة السياسية، نجح بن جوريون بكل السبل في إبعاد بيجن من الحياة السياسية والحياة العامة. وكان بن جوريون يستهين ويزدري بيجن، حتى إنه لم يناده أبدًا باسمه. فتحدث عن مرتدي النظارة الذي يغفل الدين. وقد هاجم بن جوريون بيجن العلماني، الذي كان يستند في خطبه العامة على الدين، ولكنه لم يكن هو نفسه متدينًا. وبنفس الصورة التهكمية يطلق بن جوريون على بيجن اسم الرجل ذي المهمة المقدسة، وهو إشارة لشعار الحيروت «يا الله لقد اصطفيتنا حتى نحكم». وأيضًا في مناقشات الكنيست لم يسمِّ بن جوريون بيجن باسمه أبدًا كنوع من التحقير. فكان يصفه «بالرجل الذي يجلس بجانب بادر»[٣٠]. لكن التسميات التي خرجت من فم بن جوريون، والذي يعد الأب الروحي للأمة، كان لها تأثير مدمر على بيجن؛ حيث سحب منه بن جوريون أية شرعية سياسية ومجتمعية، وظل بيجن المنبوذ سياسيًّا واجتماعيًّا في ظل سنوات حكم بن جوريون. إلا أن بيجن لم يهتز ويضطرب على الرغم من كل ذلك. فعلى الرغم من أنه قد أدرك أن الماباي تحت زعامة بن جوريون كان يهيمن على كافة أوجه الحياة في إسرائيل، فإنه عرَف الحيروت على أنه الحزب الصهيوني المعارض لهيمنة اليسار الصهيوني. مثل هذه المعارضة القوية سوف تؤدي في يوم ما – كما كان يعتقد بيجن – إلى نقل السلطة[٣١].

وكان بيجن دائمًا يتصيد المعارك ليظهر على الساحة السياسية، كما فعل في قضية بلورة العلاقات الإسرائيلية الألمانية في الخمسينيات. استغل بيجن اتفاق التعويضات بين إسرائيل والحكومة الألمانية للحصول على مكانة سياسية. وبعد ما يزيد عن العامين من المباحثات وافق بن جوريون والمستشار الألماني أديناور على حصول إسرائيل كدولة لليهود على تعويضات عن جرائم النازية[٣٢]. ولأسباب اقتصادية كان ظاهرًا أن بن جوريون كان وراء هذا الاتفاق. ففي حين أنه في مايو ١٩٤٨ كان يعيش في البلاد ٦٥٠,٠٠٠

يهودي، ارتفع هذا العدد في نهاية عام ١٩٥١ ليصل إلى ١,٣٤٢,٠٠٠ نسمة. وكان من بينهم العديد من اللاجئين في مخيمات النازحين. وكان توطين ودمج هؤلاء النازحين أمرًا غاية في الصعوبة، وأدى إلى كثير من التوترات الاجتماعية. على الرغم من ذلك كانت توجد معارضات ضد أموال التعويضات المقترحة. وكانت مسألة التعويضات تلك بمثابة المحك لنظام الهيمنة؛ ذلك لأن بن جوروين كان مسئولًا ومكلفًا بصورة تامة بهذا الأمر[٣٣]. لقد تمكن بن جوريون من إسكات الأصوات المعارضة إلا صوت بيجن. لقد شعر بيجن من البداية أنه مسئول عن منع أي تقارب ألماني – إسرائيلي. وقد فسر هذا المنع بصورة أخلاقية. هو، الذي فقد والديه وأخاه الأكبر في معسكرات النازية، ينأى بنفسه أن يأخذ تعويضًا من ألمانيا.

فالأمر بالنسبة له كان يتعلق بالشرف القومي للشعب اليهودي الذي سوف يتدنس بسبب التعويضات والحصول على هذه التعويضات من ألمانيا، لذا فقد ضاهى التقارب إلى ألمانيا وقبول تعويض بمثابة القذف والتشهير بالله (حيلول هاشيم). وبيجن لم يكن بالمتدين حتى يدافع عن الدين، والحق لم يكن بيجن معنيًّا في المقام الأول بالشرف الأخلاقي والقومي للشعب اليهودي. بل حاول بيجن صاحب الكاريزما بفضل وازع شفقته القومية التي يشوبها مسحة دينية أن يحصل على شعبية ويكسب الجماهير في الشوارع، فنادى في الجموع أن يسيروا معه إلى القدس، وهناك أراد أن يعترض على «عار التعويضات»[٣٤]. أما بن جوريون فقد رأى في بيجن رجلًا لا يحارب التعويضات بدافع أسباب أخلاقية، مثالية، وإنما في المقام الأول لتوسيع قاعدته الشعبية[٣٥].

في الأيام من السابع إلى التاسع من يناير ١٩٥٢، وصل الخلاف بين بيجن ونظام الهيمنة للصهاينة اليساريين لذروته. ففي يوم ٧ يناير نادى حزب الحيروت تحت قيادة بيجن بعقد اجتماع حاشد في ميدان صهيون بالقدس، وهو اجتماع حاشد لم يحصل الحزب على تصريح من الأمن بإقامته. وبطبيعة الحال كان بيجن هو المتحدث الرئيسي.

وعلى الرغم من عدم الحصول على موافقة، فقد عُقد هذا الاجتماع الحاشد. استخدم بيجن كل مهاراته الخطابية لإثارة الجماهير ضد الحكومة، وتمكن بالفعل من خلق أجواء ثورية متمردة[٣٦]. ووصف بيجن بن جوريون بأنه «المجنون الذي يحكم إسرائيل اليوم». وتابع خطبته التي عرفت في إسرائيل «بالنار واللهب»[٣٧] بالتهديد والوعيد لنظام الهيمنة، وشدد على أنه لن يكون هناك أي اتفاقات مشتركة بين إسرائيل وجمهورية ألمانيا الاتحادية:

ليس لدينا أي تعاطف مع هؤلاء – المقصود بن جوريون وحكومته، إضافة من الكاتب – الذين يبيعون دماء أولادنا وآبائنا. هذه سوف تكون حربًا ضد الموت والحياة. الآلاف، الذين يقفون تحت الأمطار المنهمرة هم إشارة إلى أن الغضب الشعبي قد ثار وتأجج بكل قوة في هذا اليوم، وبعد سنوات طويلة من بداية الخلاص، يقف رئيس مجلس الوزراء اليهودي ويوضح أنه، ونتيجة لجشعه، على أهبة الاستعداد لبيع شرف شعب إسرائيل. لا يوجد ألماني لم يقتل آباءنا. أديناور كان قاتلًا، كل ألماني كان قاتلا[٣٨].

هذا الخطاب اللاذع، الذي اعتبره بعض المراقبين دعوة لحرب أهلية، أججه بيجن بالإشارة إلى أن رجال الشرطة، الذين كانوا يحرسون هذا التجمع باسم الحكومة اليهودية، كانوا يحملون معهم غازًا مسيلًا للدموع صنع بألمانيا الاتحادية، «نفس الغاز الذي خنق آباءنا». وبعد خطابه هذا، حاصر الآلاف البرلمان وهم يرددون الهتافات المناهضة للحكومة، ثم بدأوا بعد ذلك برشق البرلمان بالحجارة. وللسيطرة على الوضع في الشارع، قام بن جوريون باعتباره رئيسًا للوزراء ووزيرًا للدفاع بدعم الشرطة بوحدات عسكرية. أما بيجن فقد توجه للبرلمان وألقى هناك خطابًا، هدد فيه الحكومة بإمكانية اعتزاله العمل السياسي، والاتجاه نحو العمل العسكري السري ضد حكومة تتعاون مع قتلة اليهود من الألمان:

نحن مستعدون لتقديم حياتنا وللموت، سوف نترك عائلاتنا ونودع أبناءنا. أنا أعرف أنكم تملكون القوة، وأنكم تسيطرون على السجون، ومعسكرات الاعتقال، والجيش، والشرطة، والمدافع، والأسلحة الآلية. هذا لا يهم. أنا أعرف أنكم سوف تزجون بي في المعتقل. اليوم قمتم باعتقال المئات. وربما سوف تسجنون الآلاف. وسوف نجلس معهم في السجون. وإذا اقتضى الأمر فسوف نموت معهم ولن يتم التفاوض مع ألمانيا حول التعويضات[٣٩].

وبغالبية ضعيفة كلف الكنيست الحكومة بالتفاوض مع ألمانيا حول اتفاق التعويضات. وفي ٢١ يناير ١٩٥٢ تم إيقاف بيجن من الكنيست لمدة ثلاثة أشهر.

لقد حقق بيجن نصرًا سياسيًا و لم يخرج من هذه الأزمة خاسرًا. فربما يكون قد خسر المعركة السياسية ضد الصهاينة اليساريين، إلا أنه قد تمكن من تنصيب نفسه أمام الشعب على أنه بمثابة الحارس للشرف والتقاليد اليهودية. وقد قويت شوكة حزب الحيروت من خلال أنه أصبح نتيجة هذه الأزمة جبهة المعارضة الحقيقية والوحيدة ضد نظام الهيمنة. بالنسبة لبيجن كان الطريق للاستيلاء على السلطة سهلًا للغاية: انتظار نهاية الحياة السياسية لبن جوريون، وحشد كافة طوائف الشعب غير التابعة لنظام الهيمنة أو تلك المظلومة منه، ومن بينهم اليهود العرب، حتى تحين لحظة الحقيقة.

ويبدو أن لحظة نهاية بن جوريون قد حانت في نهاية خمسينيات القرن الماضي. فالخلافات الداخلية، خاصة تلك التي كانت حول شخصية بن جوريون، أضرت كثيرًا بصورة حزب الماباي بين أفراد الشعب. كما تعالت الانتقادات من داخل صفوف الحزب ضد تعاملات بن جوريون التي تميزت بالغرور والنرجسية المتزايدة. لذا فلم يكن من المستغرب أن يصف موشي شاريت، زميله في الحزب على النحو التالي[٤٠]:

إن الأنانية لدى بن جوريون هي ثلاثة أضعاف. وكرجل، فهو منشغل تمامًا بنفسه، بأفكاره، وأفعاله، ومشاعره. والدليل على ذلك هو الوحدة والانعزال، فبن جوريون هو شخص انفرادي بدون أصدقاء مقربين. وضغطه المستمر على إبراز الطابع الفريد للأمة اليهودية هو مظهر آخر للأنانية – الأنانية الثقافية. أما المنظور الثالث فهو وضعه إسرائيل واليهود وجهًا لوجه كمهمة قدسية[٤١].

أما الأزمة، التي أدت إلى انتهاء المستقبل السياسي لبن جوريون، فقد اندلعت في ستينيات القرن العشرين. فقد حاول بن جوريون خلق قيادة جديدة داخل حزب الماباي؛ الأمر الذي أثار غضب رفقائه القدامى عليه[٤٢]. فلم يتمكن الأصدقاء القدامى لبن جوريون في زعامة المباي؛ وهم ليفي إشكول، وبيانحس سافير، وسلمان آريني، من الانتظار لحين اقتراب ما يسمى بجيل «أبناء بن جوريون» الجدد؛ مثل موشي ديان، وشيمون بيريز، وغيرهم من الاقتراب من السلطة في المباي. فنشب صراع داخلي أدى إلى حدوث انقسام في المباي. وفي عام ١٩٦٣ انسحب بن جوريون، وتولى ليفي إشكول منصب رئيس مجلس الوزراء. أما بن جوريون فقد بقي في المباي في محاولة لإعادة ترتيب الحزب مجددًا تحت زعامته. هذا الصراع حول الزعامة أصاب المباي بالشلل لمدة عامين، إلى أن تمكن أصدقاء بن جوريون القدامى بالحزب تحت زعامة ليفي إشكول من ضم حزب (أحودوت هاعافودا) أي «وحدة العمل». وبذلك نشأ حزب جديد سمي (هامعراخ) أي «التحالف». وترك بن جوريون مع «أنصاره» المباي، وكون حزبًا آخر (رافي) وهو «اختصار لقائمة عمال إسرائيل».

النزاع والانشقاقات دخل الجسد اليساري لم تخدم سوى مناحيم بيجن فقط. إن القيادة الجديدة لحزب المباي تحت زعامة ليفي إشكول كانت تختلف تمامًا عنها تحت زعامة بن جوريون، فهي لم تكن فقط على استعداد تام للاعتراف سياسيًّا ببيجن، وإنما أيضًا على التعاون السياسي معه[٤٣]. أما زعيم الحيروت الذي كان حتى ذلك الوقت

مستبعدًا، فقد تلقى عرضًا للعمل المشترك مع حزب الصهاينة اليساريين الذي كان لا يزال مهيمنًا. هذا العرض يعني الاعتراف بالشرعية السياسية لبيجن، تلك الشرعية التي كان بن جوريون قد أنكرها عليه. ومنذ ذلك الوقت بدأ دور مناحيم بيجن باعتباره واحدًا من العناصر الرئيسية على الساحة السياسية لإسرائيل، إلا أن بيجن لم يكن على استعداد لأخذ دور مساند أو ثانوي موجه من الصهاينة اليساريين، وإنما رأى نفسه قادرًا على تحدي نظام الهيمنة الخاص بالصهاينة اليساريين. وهذا يفسر مثابرته وإصراره في سعيه للوصول لمنصب رئيس الوزراء.

المسيح المنتظر: مناحيم بيجن واليهود العرب

من خلال حشد جموع السكان الغاضبة، وخاصة اليهود العرب، تمكن بيجن من الوصول لمنصب رئاسة الوزراء. إن أصوات الناخبين من اليهود العرب كانت بالنسبة لبيجن هي الوسيلة، التي تمكن من خلالها وبصورة ديمقراطية من كسر وإنهاء نظام الهيمنة الخاص بالصهاينة اليساريين. إلا أن تعبئة اليهود العرب لم تكن بالمهمة السهلة، خاصة أن قيادة الحيروت كان لديها تقليد ينص على عدم التمسك بأية حال من الأحوال بالرومانسية الشرقية. بل على العكس تمامًا، فقد رأى حزب حيروت نفسه أنه يمثل حركة صهيونية ذات توجه غربي، ليس فقط سياسيًّا، وإنما أيضًا فكريًّا وحضاريًّا[٤٤]. فالأب الروحي لهم، وهو جابوتنسكي، كان يحتقر الشرق وسكانه، وقد كرر في كتاباته رأيه هذا، والذي مفاداه أن اليهود شعب أوروبي متأصل بعمق في الثقافة الأوروبية، وأن التوجه الثقافي والسياسي لإسرائيل يجب أن يكون باتجاه الغرب، وليس باتجاه الشرق العربي. ولإبعاد اليهود عن الشرق، استرسل مدعيًا أن غالبية السفارديم يحسبون على الثقافة الأوروبية، وليس على ثقافة الشرق الأوسط[٤٥]. أما الأقلية من يهود السفارديم، الذين كانوا يعيشون

في فلسطين وغيرها من البلاد العربية، فقد اعتبرهم بمثابة خطر يتهدد الأمة اليهودية. لذلك فقد رفض الزواج المختلط بين الأشكناز واليهود العرب معللًا بعدم تأكده ما إن كان هذا الاختلاط سينتج شعبًا لامعًا أم سلالة باهتة[٤٦]. وبصورة مشابهة لجابوتنسكي، عمل بيجن على ترك مسافة مع الدول العربية المجاورة. فكتب أنه من الأفضل أن نرمز لإسرائيل ليس باعتبارها دولة شرقية، وإنما دولة من دول البحر المتوسط[٤٧]، وبذلك رفض بيجن ربط إسرائيل بالدول العربية.

ومع ذلك فقد اختلفت حيروت الأشكنازية عن الصهاينة اليساريين الأشكناز في نقطة هامة وجوهرية. فقد شعر حزب الماباي أنه ملتزم بالتقاليد الاشتراكية الأوروبية. أما حيروت فعلى العكس من ذلك، فقد رأى أن الشكل الرأسمالي سوف يمكن اليهود العرب من التحول السريع إلى إسرائيليين لديهم وعي قومي وغربيين. وبطبيعة الحال فإن المتطلبات هنا ليست ذات طبيعة ثقافية، وإنما ذات طبيعة اقتصادية. لقد تمكن بيجن بما تمتع به من كاريزما من كسب اليهود العرب الساخطين على ماباي لحزبه حيروت، ثم بعد ذلك لحزب الليكود. فدائمًا ما كان يذكر اليهود العرب بوضعهم الاقتصادي البائس. وكذلك ضمن الثنائيات، الضحية – المجرم، الأسياد – العبيد، كان بيجن دائمًا يقف في صف اليهود العرب. وكانت استراتيجيته تكمن في حصولهم على إرادتهم وكرامتهم التي سلبها إياهم حزب الماباي. و لم يشر بيجن أبدًا إلى قصد حيروت تحويل اليهود العرب إلى «بني آدم»، بمعنى تحويلهم إلى بشر، مثلما صاغت جولدا مائير هدف الماباي: تحويل اليهود العرب لبشر لهم كرامة وحسن تصرف[٤٨]. أما بيجن فعلى العكس من ذلك، فقد شدد على القيم اليهودية التي يحملها اليهود العرب بداخلهم.

وكمثال لتعبئته اليهود العرب ضد حزب الماباي، نسوق هنا خطاب بيجن الشهير في حملته الانتخابية عام ١٩٥٩ في البلدة الناشئة مجدال هاعيميك[٤٩]. لقد أظهر بيجن لمستمعيه ورقة حسابية، وفقًا لها يحصل كل مهاجر على ٣٠,٠٠٠ ليرة إسرائيلية من

المساعدات الخارجية. ثم تحول إلى مستمعيه وأوضح لهم، أن كل واحد منهم كان يجب أن يحصل على ٣٠,٠٠٠ ليرة، ثم سأل الحضور ما إذا كان أحد منهم قد حصل على هذا المبلغ، وأجاب هو نفسه: لا، ولكن حصل عليها الماباي. ثم أوضح لهم السبب وراء البؤس الذي يعيشون فيه: الماباي. فأفراد الماباي قمعوا الفقراء واغتنوا على حساب الأمة. في كل مكان يتواجدون فيه، ينتشر الفساد وتسود المحسوبية. وفي النهاية التفت بيجن لمستمعيه وسألهم: أنا أسألكم وأريد أن أسمع إجابة. أنا أريد أن يسمع زعيم الماباي. من هذا الموضع. أنا أسأل الآلاف من سكان مجدال هاعيميك: هل لا يزال لديكم شعور بالخوف من الماباي أم لا؟[٥٠] وأجابت الجموع: «لا، لا»، فأكمل بيجن: يا لهذا الحظ الذي مكننا من أن نسمع هذا الاعتراف، هنا، في هذه الليلة، التي أقررت بها بهذا الاعتراف قبل لحظات، خرجتم من براثن العبودية إلى الحرية[٥١].

هذا المثال يظهر الأسلوب والطريقة الشعبوية التي كان يتحدث بها بيجن إلى اليهود العرب. فقد تحدث إليهم على أنهم المجموعة المحرومة، التي كانت بطريقة ما ضحية، نظام الهيمنة للماباي ومنحهم تفسيرًا مقبولًا لمعاناتهم تحت حكم الصهاينة اليساريين: الماباي والسياسة ذات الاتجاه الواحد للهيستادروت. وكذلك قدم لهم نوعًا من الأمان النفسي والحرية، وذلك من خلال حثهم على عدم الخوف من الماباي وضرورة التحرر من نير عبودية اليسار الصهيوني. أما الشيء المميز في لغة هذا الخطاب هو الاستخدام المتكرر للاستعارات التوراتية، فمثلما استطاع موسى تحرير بني إسرائيل من عبودية المصريين، فكذلك يريد بيجن تحرير اليهود العرب من عبودية نظام الهيمنة.

صور بيجن نفسه لدى اليهود العرب على أنه المنقذ لهم، مسيحهم المنتظر. فهو يدرك، أنهم منذ وصولهم إلى إسرائيل قد اختاروا مرارًا حزب الماباي، كما كان يعلم أيضًا مدى امتنان اليهود العرب لبن جوريون الذي وعدهم في البداية بالمساواة في

وطنهم اليهودي، ذلك الامتنان الذي تحول إلى شعور بالغضب ضد نظام الهيمنة الذي وضعهم على هامش المجتمع.

على النقيض من الماباي، والذي أنتج مصطلح (عيدوت) أي «العرق» وهو المصطلح المكروه من اليهود العرب، لم يعرب بيجن عن ذلك بأي شكل سلبي[٥٢]، وإنما أكد بدلًا من ذلك على الوحدة القومية للشعب اليهودي بمختلف طوائفه. لذا فقد انتهز بيجن كل فرصة للتأكيد على أهمية الوحدة القومية للشعب اليهودي؛ على سبيل المثال، قبيل الانتخابات في عام ١٩٨١، لاحظ الممثل الساخر دودو توباز في التجمع النهائي للانتخابات الخاصة بحزب المعراخ أن معظم أعضاء الحزب كانوا ينتمون إلى مجموعة النخبة من الجيش، في حين أن الليكود كان معظمهم ممن أسماهم بـالتشخشخيم، وهو مصطلح ينم عن تقليل الشأن والتحقير، وهو مصطلح شائع في أوساط اليهود الأشكناز يوصف به اليهود العرب. وفي اليوم التالي في اجتماع انتخابي لحزب الليكود أنكر بيجن بشدة هذا المصطلح. وادعى أنه لم يعلم أي شيء عن هذا المصطلح إلا في الصباح من الصحافة. وأشار إلى اثنين من رفقائه، اللذين، رافقاه في كفاحه ضد البريطانيين ومن أجل إرادة الشعب اليهودي قد لقيا حتفهم من أجل قيام هذه الدولة؛ هما موشي فاينشتاين، وهو أشكنازي، ومائير بارانزاني، وهو سافرديمي. قام البريطانيون بإعدامهما وضحيا بحياتهما من أجل الشأن اليهودي. وبذلك أكد بيجن على أن كل طوائف الأمة، الأشكناز مثل السفارديم، قد اشتركوا بنفس القدر في الكفاح القومي.

ولكن ليس بالعاطفة والخطابة فقط تمكن بيجن من اكتساب اليهود العرب له ليفوز، وإنما أيضًا من خلال قدرته على دمج اليهود العرب في السياسة المحلية. في كل ما عرف بمدن التطور، التي كان أغلب سكانها من اليهود العرب، كان ممثلوها في حيروت من اليهود العرب، على العكس من الماباي، الذي كان حتى ثمانينيات القرن الماضي يفضل أن يكون أعضاؤه من الأشكناز. وبهذه السياسة تمكن بيجن من ضرب عصفورين بحجر

واحد. فمن ناحية استغل بيجن لصالحه مرارة اليهود العرب، الذين لم يصلوا لأي اتفاق مع اليسار الصهيوني، ومن ناحية أخرى أسس حزب الحيروت ليس فقط ليكون حزبًا للشعب، وإنما أيضًا لنفسه باعتباره أحد اليهود العرب[٥٣].

إن سياسة بيجن، والتي تهدف إلى الاستعانة باليهود العرب كمرشحين في انتخابات المحليات، قد حققت للحيروت في ستينيات القرن الماضي أوائل ثمارها. فقد حقق مرشحو حيروت نجاحًا ملحوظًا في انتخابات المحليات عام ١٩٦٥. بل إنهم نجحوا في بعض المدن نجاحًا لم يجعل لحزب رافي الذي أسسه بن جوريون خيارًا آخر سوى مشاركة حزب الحيروت في الحكم. وبذلك تحطمت قاعدة بن جوريون السياسية التي ترفض العمل مع الحيروت والشيوعيين على الأقل على المستوى المحلي. وفي الانتخابات المحلية لعام ١٩٦٩ فاز مرشحو بيجن في ١٤ مدينة وبلدة[٥٤]. وبالنسبة لليهود العرب كان الاندماج في السياسة المحلية هو الخطوة الأولى للانخراط سياسيًّا في إسرائيل[٥٥].

وبهذه الاستراتيجية، والتي تتمثل في تعبئة اليهود العرب من الناحية العاطفية والقومية ضد نظام الهيمنة من ناحية، ومن ناحية أخرى دمجهم في السياسة المحلية لحزب الحيروت، تمكن بيجن باعتباره وزيرًا للخارجية لنظام الهيمنة بمساعدة اليهود العرب، باعتبارهم ضحايا هذا النظام، من إنهاء هيمنة الصهاينة اليساريين في انتخابات الكنيست لعام ١٩٧٧[٥٦].

قصة النجاح

في الوقت الذي مال فيه معظم علماء السياسة والاجتماع الإسرائيليون لإعطاء تفسيرات أنثربولوجية، من شاكلة أن اليهود العرب يحملون في طياتهم ثقافة تفاضل

العاطفة على العقل، وهذا ما نجح بيجن في إيقاظه بين اليهود العرب، فسر البعض الآخر موقف اليهود العرب هذا على أنه نتيجة منطقية للتمييز الذي عانوا منه في نظام هيمنة الصهاينة اليساريين. أما أساتذة الاجتماع الإسرائيليون سويرسكي وبليد فقد شكَّلا الاستثناء في هذا الجدال الإسرائيلي. فهما قد أرجعا الموقف المعادي للعرب الذي انتهجه اليهود العرب وكذلك موقفهم الداعم لبيجن لأسباب اقتصادية[٥٧]. في إسرائيل كانت الناحية الاقتصادية هي اللحظة الفارقة الحاسمة. كما كان دور اليهود العرب ضمن النظام الأشكنازي محكومًا بصورة اقتصادية. فعلى قمة الهيكل الاقتصادي في المجتمع اليهودي كان الأشكناز، وهم من جلب اليهود العرب لإسرائيل، لوضعهم في نهاية الهيكل الاقتصادي. لذا فالعلاقة بين الأشكناز واليهود العرب كانت محكومة اقتصاديًّا. ولتوطيد هذه العلاقات القائمة على أسس اقتصادية استخدم الأشكناز الورقة الثقافية. لأنه فقط حينما يعتقد اليهود العرب – وهذا بالفعل ما فعلوه – أنهم غير متساوين حضاريًّا مع الأشكناز، فسوف يتقبلون وضعهم الاقتصادي المتدني في المجتمع. لذا نرى أن المنهج الثقافي بمثابة نموذج تفسيري غير كافٍ لتوضيح العلاقة بين الأشكناز واليهود العرب؛ لأنه بمثابة أداة مستخدمة لخدمة المصالح الاقتصادية الأشكنازية في إسرائيل. لذا فإن المنهجين الثقافي والاقتصادي متشابكان مع بعضهما، ولا يمكن فصلهما. وبذلك سُخّر المنهج الثقافي في خدمة المنهج الاقتصادي، وهذا تحديدًا هو لب المنهج الجرامشياني؛ لأن الهيمنة الجرامشيانية ليست مسألة ثقافية. بل إن الاقتصاد لدى جرامشي هو النقطة المحورية، وذلك بدون تجاهل لأهمية الثقافة؛ فالثقافة لدى جرامشي تخدم الاقتصاد وهذا تحديدًا كان الوضع في إسرائيل.

ولكن قبل أن نقوم بتحليل المنهج الجرامشي في إسرائيل، يجب أن نتأمل مع بليد عام ١٩٩٠ كيفية شرح العلاقة بين الأشكناز واليهود العرب حتى الوقت الحالي.

فيعدد بليد حتى الآن خمسة تفسيرات لموقف اليهود العرب الداعم لبيجن والمعادي للفلسطينيين خاصة والعرب عامة:

تفسير الأقلية – الأغلبية[٥٨] يبرز محنة وقمع اليهود العرب باعتبارهم أقلية في البلاد العربية التي جاءوا منها[٥٩]. وهذا يفسر الموقف المعادي للعرب الذي انتهجه اليهود العرب في إسرائيل، وبالتالي دعمهم لليكود كنوع من التعويض؛ حيث إنهم كيهود في إسرائيل كانوا يشكلون أغلبية، في حين أن العرب هم الذين يمثلون الأقلية. إلا أن معارضي هذا الرأي يشككون في صحته. من ناحية فإن المحنة المزعومة لليهود العرب هو أمر مبالغ فيه، وكانت بإجماع عام بعيدة كل البعد عن تجربتهم في أوروبا[٦٠]، ومن ناحية أخرى فإن هذا التفسير يتجاهل حقيقة أن دعم الليكود والموقف المعادي للعرب كان مقتصرًا على الجيل الثاني والجيل الثالث من اليهود العرب، أي اليهود الذين ولدوا في إسرائيل و لم يعيشوا أبدًا في أيٍّ من البلاد العربية.

وهناك تفسير ثانٍ له ارتباط ثقافي ويستند على الثقافة السياسية والتدين لليهود العرب، ويؤكد على استمرار عناصر الثقافة العربية. ووفقًا لهذا التفسير فإن اليهود العرب لا يزالون متشربين بالعروبية، وهو الأمر الذي شكل عقبة كبيرة في عملية تعبئتهم اجتماعيًّا[٦١]. وقد ورثوا من العروبية الميل إلى الشخصيات ذات السلطة، والتعصب ضد الأديان والأقليات الأخرى، وعدم الاهتمام واللامبالاة بالقيم الديمقراطية[٦٢]. وأرجع النزعات الاستبدادية لليهود العرب إلى التركيب أو البناء السلطوي للأسرة لدى اليهود العرب. إنهم – أي اليهود العرب – يفضلون رجلًا واحدًا قويًّا بدلًا من نظام الحزب التنافسي[٦٣]، كما أوضح ليونارد فاين في تفسيره حول السلوك السياسي لليهود العرب. لذلك يميل هؤلاء اليهود العرب الذين لم يكن لديهم في بلادهم الأصلية أية خبرة ديمقراطية إلى انتخاب مناحيم بيجن المستبد، المتشدد، أي الرجل القوي، وهو يمنح البلاد مزيدًا من الاستقرار[٦٤]. وهذا التفسير أيضًا يحلل سلوك الانتخاب لدى اليهود

العرب بنفس أسلوب تفسير الأقلية الأغلبية النابع أساسًا من بلادهم الأصلية التي جاءوا منها ويتناسى أن الجيل الأول، والذي لم يكن لديه أية خبرة ديمقراطية في بلده الأصلية، قد اختار بأغلبية ساحقة حزب الماباي. ويضاف إلى ذلك، كما يظهر شامير وأريان، أن الثقافة السياسية للمجموعات اليهودية المختلفة مقارنة بسلوكهم الانتخابي للحزبين الكبيرين كانت محدودة التأثير[٦٥]. أما فيما يتعلق بالدين، فإن الأمر لدى اليهود العرب المتدينين يتعلق باحترام التقاليد (موسيرت)، وليس مثلما هو الحال لدى التيار الوطني الديني الأشكنازي، هو شكل أو هيئة دينية متشددة. والحقيقة هي أن مثل هذه الحركات؛ مثل جوش امونيم وبقية حركات المستوطنين، كانت جماعات أشكنازية خالصة، و لم يكن لها أتباع ضمن اليهود العرب[٦٦]. ويتم التغاضي سواء بوعي أو بدون وعي عن أن الأشكناز بصفة عامة والصهاينة اليساريين بصفة خاصة جاءوا من شرق أوروبا؛ حيث لم تَسُدْ هناك أية علاقات ديمقراطية، وهم اختاروا بن جوريون، الذي امتدت شخصيته المستبدة من خارج الماباي إلى المجتمع[٦٧].

إن ابتكار[٦٨] هذه التفسيرات كان يفترض أن الثقافة العربية والعرب بصفة عامة لديهم موقف عدائي وإن لم يكن مزدريًا تجاه المجتمع اليهودي. وهذا الموقف كانت أصوله ضاربة في الحركة الصهيونية. كما كان صهاينة أوروبا بمثابة حائط الصد ضد ما أسموه «البربرية الآسيوية»، وهو الأمر الذي أكده في إحدى المرات مؤسس الصهيونية السياسية؛ تيودور هرتزل. هذا الموقف الرئيسي والمركزي للصهاينة ضد العرب تم تلقينه للمجتمع الصهيوني وتقويته وتعزيزه بكل مواجهة عسكرية ممكنة. وبوصولهم إلى إسرائيل، كان ينظر لليهود العرب، باعتبارهم عربًا أصحاب ثقافة عربية، والأساس الذي يقوم عليه نظام الهيمنة، على أنهم يهددون المجتمع القائم على أسس وقيم أوروبية غربية. لذا فنظام الهيمنة كان يقاوم عروبية اليهود العرب، وفي ذات الوقت وضعوهم «في أسفل السلم الاجتماعي: أي في وضع مقارب لوضع العرب»[٦٩].

وفي الواقع فإن هذا النوع من التقريب بين اليهود العرب والعرب الفلسطينيين – سواء ثقافيًّا أو اجتماعيًّا أو اقتصاديًّا – هو ما يفسر دعم اليهود العرب لحيروت، ولاحقا لليكود على الرغم من سياستهم المفرطة في العداء للعرب. وبعبارة أخرى، فقد وجد اليهود العرب أنفسهم مضطرين إلى اتخاذ موقف صارم تجاه العرب؛ بهدف تحقيق تلك «الولادة المتعسرة» الخاصة بهم؛ من أجل الوصول لدرجة القبول من المجتمع ذي الصبغة الغربية – الصهيونية. ويكتسب هذا التفسير أهميته من واقع أنه ينتمي للتفسير الأول الذي يبحث عن الأسباب وراء مأساة اليهود العرب في المجتمع الأشكنازي، وليس مثل التفسيرات السابقة لدى اليهود العرب أنفسهم. كما أن هذا التفسير يظهر – وإن كان بصورة غير مباشرة – المعيار الذي وضعه نظام الهيمنة لليهود العرب حتى يكونوا معادين للعرب، وهو ما تبعه اليهود العرب؛ حتى يجدوا لأنفسهم موطأ قدم في المجتمع اليهودي[٧٠]. وبمضمون آخر، فعداء اليهود العرب لثقافتهم العربية لم يكن إلا «تذكرة القبول» في مجتمع صهيوني أشكنازي يرفض محيطه العربي الإسلامي ويتباكى على ثقافة أوروبية نبذته وذبحته. وفي هذا السياق ومن باب منافسة الأشكناز من أجل موقف أفضل على السلم الاجتماعي، أكد اليهود العرب «أنهم أكثر معرفة بالعرب» وكيفية التعامل معهم[٧١]. على الرغم من واقعية وحقيقة مضمون هذا التفسير، فإنه يميل إلى التعميم ويفترض أن كل اليهود العرب كانوا معادين للعرب. كما أننا يجب أن ننظر لليهود العرب بصورة متباينة؛ لأن الاتجاهات والميول المعادية للعرب لم تظهر سوى لدى هؤلاء اليهود العرب الذين يقبعون في أسفل الهيكل الاقتصادي – الاجتماعي[٧٢].

اتفق أنصار تفسير التمييز على أن المجتمع الأشكنازي المضيف قد وضع اليهود العرب على هامش المجتمع. أما عدم الاتفاق والخلاف الشديد فقد كان في سبب هذا التهميش لليهود العرب ودور مجموعات الهيمنة الخاصة باليسار الصهيوني[٧٣]. وفي هذا السياق تبلورت ثلاثة مناهج. أول وأقدم تفسير يعطيه لنا شمويل أيزنشتادت الذي

نُصب حتى عام ١٩٨٠ كالأب الروحي لعلم الاجتماع الإسرائيلي. استنادًا على منهج التحديث، يفترض إيزنشتادت أن المجتمع الأشكنازي يجسد الدولة الحديثة التي انبثقت من روح الرواد[٧٤]. أما اليهود العرب فهم على العكس من ذلك نشأوا في مجتمعات تقليدية. وتفصل هوة ثقافية عظيمة الأشكناز عن اليهود العرب. فقط حينما يتم تحديث اليهود العرب، يمكنهم حينئذ الولوج إلى المجتمع الإسرائيلي.

والمنهج الثاني يعطي أسبابًا مختلفة للوضع الهامشي لليهود العرب. فاستنادًا لمنظور القوى يتم التشديد على أن اليسار الصهيوني قد أسس قاعدة اقتصادية وسياسية في اليشوف، الأمر الذي سهل له بعد تأسيس الدولة، أن يسيطر على كل مراكز القوى بالدولة. أما بالنسبة لليهود العرب فلم يكن لهم أي مكان بالمركز، وإنما فقط بالأطراف.

أما المنهج السياسي - الاقتصادي فهو هام لتفسيرنا الأخير وعلى درجة بالغة من الأهمية لتحليلنا هذا. بالنسبة للدارسين الذين يفضلون هذا التفسير، فإن لنظرية التبعية لديهم دورًا حاسمًا؛ حيث يرفضون الأيديولوجية الصهيونية. وقد سعى نظام الهيمنة من خلال أيديولوجية جمع اليهود المشتتين إلى جلب اليهود العرب إلى إسرائيل وصهرهم وفقًا للأسس الصهيونية ضمن بوتقة المجتمع اليهودي. كما تعمدت القيادة الإسرائيلية استجلاب اليهود العرب للبلاد باعتبارهم أيدي عاملة رخيصة. إلا أن منهج الحداثة هذا قد ينتقص إلى الأسس المعرفية. فقد عمل أيزنشتادت في ظل نظام الهيمنة ومنهجه، واعتبار أن مقولة «إسرائيل دولة حديثة» إنما هي درب من النفاق. فحداثة دولة إسرائيل لم تكن لتتحقق دون المساهمة الحاسمة والفعالة لليهود العرب باعتبارهم أيدي عاملة رخيصة[٧٥].

وبغض النظر عن أيزنشتادت، الذي يُرجع دعم اليهود العرب لبيجن لنزعات استبدادية، إلا أنه يمكننا أن نميز بين منظورين. فمن ناحية يمكن تفسير دعم اليهود العرب

لبيجن وموقفهم المعادي للعرب كنوع من الاعتراض والاحتجاج. فالصهاينة اليساريون كانوا هم السبب وراء مأساتهم وشقائهم الاقتصادي والسياسي والمجتمعي، لذا فقد اختاروا ببساطة عدو النظام، مناحيم بيجن. أما التفسير الثاني فهو ذو طبيعة نفسية[٧٦]. فاليهود العرب كانوا أضعف من مواجهة خصومهم. وحتى ينتقموا من الأشكناز، فقد أطلقوا العنان لإحباطهم وغضبهم من خلال قهرهم لمجموعة أضعف منهم، ألا وهم الفلسطينيون.

وفي بدايات عام ١٩٨٠ قام الكاتب الإسرائيلي؛ عاموس عوز برحلة عبر إسرائيل، قادته إلى العديد من المناطق؛ منها المدينة التنموية بيت شيميش. وهناك التقى مع بعض سكان المدينة، الذين كانوا جميعًا من اليهود العرب. وفي أحد المقاهي رآه بعض الرجال هناك، وعرفوه ثم بدأوا في سبه بأنه يساري وأشكنازي. فقط حينما وعد الجموع الغاضبة بأنه سوف يقوم بنشر شكواهم، بدأوا في الحوار معه. وقال له أحد الحاضرين ما يلي:

استمع لهذا العار: نعم، إنهم الأشكناز، لقد أعطونا منازلَ، وأعطونا الأعمال القذرة، وأعطونا التعليم، وأخذوا منا احترام الذات. وإلا لماذا جُلب آباؤنا إلى إسرائيل؟ تريد أن تعرف السبب، سأذكر لك السبب. وأنت لن تكتبه بكل تأكيد. فأنت، وبكل ثقة، ستتصور أنه تحريض. ولكني سوف أقول لك لماذا: لإنجاز الأعمال القذرة، وهل تعرف لماذا؟ في ذلك الوقت لم يكن لديكم العرب، فاستغللتم آباءنا كمنظمي حركة المرور، وخدم، وعمال طوارئ. كما استخدمتموهم أيضًا كشرطة. لقد استغللتم آباءنا ليكونوا عربكم. اليوم أنا رئيس عمال، وهو صاحب عمل خاص، وهذا هناك مقاول نقل، وهو أيضًا صاحب عمل خاص ومستقل. وهو يعيش على فتات ما يتركه (السوليل بونيه) أي «اتحاد شركات النقل». ولكن ما هذا؟ فإذا ما أعدنا الأراضي «المحتلة»، فلن يعود العرب للعمل، الأمر الذي سوف يعيدنا مجددًا للعمل القذر. لذا، فمن أجل هذا سوف نمنعكم من إعادة الأرض المحتلة. انظر: ابنتي تعمل الآن في أحد المصارف «البنوك»، وكل مساء

يأتي أحد العرب لينظف البنك. أنتم تريدون الآن أن تُطرد ابنتي من البنك لتعمل على آله نسج، أو لتنظف الأرض بدلًا من العربي. مثلما كانت أمي، التي كانت خادمة تنظف لكم. من أجل ذلك، فنحن نكرهكم هنا. طالما مناحيم بيجن في السلطة، فإن ابنتي بأمان في عملها بالبنك. فإذا ما عدتم، ستلقون بنا مجددًا إلى أدنى الدرجات والمستويات[٧٧].

ويكمن في هذا الاقتباس الطويل جوهر المنهج الاقتصادي. فاعتمادًا على المناهج الاقتصادية لسويرسكي وبليد، يبدو هنا أن رد الفعل المعادي للعرب هو في المقام نتيجة للوضع في سوق العمل الإسرائيلي[٧٨]. لقد أنشأ نظام الهيمنة الخاص باليسار الصهيوني سوق عمل يتكون من أربع طبقات هرمية. ويأتي على قمة هذا الهرم الطبقي العمال الأشكناز، وبعدهم اليهود العرب. أما الطبقة الثالثة فتتكون من عرب فلسطين، الذين يحملون الجنسية الإسرائيلية. وهم الفلسطينيون الذين كانوا يعيشون في المناطق التي احتلتها إسرائيل عام ١٩٤٨، والمعروفون خطأً باسم «عرب إسرائيل». أما في نهاية التسلسل الهرمي فتقبع مجموعة العمال الرابعة الذين جاءوا نتيجة احتلال إسرائيل للضفة الغربية وقطاع غزة في حرب الأيام الستة، وهم كانوا فلسطينيين لا يحملون الجنسية الإسرائيلية، وكانوا يمثلون في سوق العمل الإسرائيلي قوى عاملة رخيصة. فبالفعل في فترة اليشوف اعُتبر العمال الأشكناز بمثابة الرواد، الذين أسسوا المجتمع اليهودي، ومن ثم فهم كنخبة المجتمع[٧٩]، يتربعون على قمته[٨٠]. وبنشأة إسرائيل، تم إضافة الطابع المؤسسي على الدولة، خاصة بواسطة الهستادروت. وعلى العكس من العمال الأشكناز الذين كانوا بمثابة النخبة، كان اليهود العرب يمثلون «العمال الطبيعيين» لنظام الهيمنة[٨١]. ولأنهم قد نشأوا في مجتمعات تقليدية ومجتمعات ما قبل الثورة الصناعية، فإن النظرة السائدة داخل اليسار الصهيوني، أنه قد تم جلبهم لليشوف، ثم لاحقًا لإسرائيل باعتبارهم «لديهم القدرة على القيام بالعمل الشاق مع التكيف في العيش في أجواء غير مريحة، مذعنين، والأهم من كل ذلك قانعين بالقليل»[٨٢]. وفي إطار هذا التفسير الصهيوني احتل

العمال الأشكناز مركز القمة في سوق العمل، في حين احتل اليهود العرب آخر قائمة سوق العمل، وضعية أسست لها سياسة الهستادروت. حين بدأت الهجرة الجماعية في خمسينيات وستينيات القرن العشرين، أسهم الهستادروت بحصته في استيعابهم في أسفل الجدول المهني والاقتصادي والاجتماعي[٨٣].

لقد كان للحرب مع الدول العربية انعكاس سلبي على الفلسطينيين في إسرائيل، حتى إن الحكومة الإسرائيلية قد حاولت حتى عام ١٩٦٧ ولدواع أمنية إبعادهم عن سوق العمل وتشكيل قطاع سياسي واقتصادي خاص بهم، وهو القطاع العربي[٨٤]. وكذلك دعم الهستادروت هذه السياسة. وبذلك توصل شاليف في تحليله لدور الهيستادروت في مواجهة الإسرائيليين الفلسطينيين إلى النتيجة التالية: إن التعاون الجزئي والثنائي للهيستادروت مع السكان من غير اليهود كان وفقًا للدور السياسي المخول له من قبل الحزب/ الدولة[٨٥]. بداية من ستينيات القرن العشرين بدأ الإسرائيليون الفلسطينيون بالتسلل تدريجيًّا لسوق العمل، خاصة في المجالات التي كانت من قبل حكرًا على اليهود العرب[٨٦]. وبذلك أصبح اليهود العرب منافسًا في سوق العمل، وهو الأمر الذي أصبح يشكل خطرًا يتهددهم بسبب تدني مستوى الأجور. وقد طرأ تغيير أساسي وجوهري في أعقاب حرب ١٩٦٧ واحتلال الضفة الغربية وقطاع غزة. فبعد الحرب مباشرة دخلت المجموعة الرابعة وهم الفلسطينيون بالمناطق المحتلة سوق العمل. ومع الحرب شهد سوق العمل الإسرائيلي تطورًا. فاحتل العمال الأشكناز موقع القمة. أما الفلسطينيون – سواء من حصل منهم على الجنسية الإسرائيلية أو من كان بالمناطق المحتلة – فقد تبوأوا أسفل هيكل سوق العمل. بالنسبة لليهود العرب، فقد عملت الحرب بصورة أو بأخرى على تدعيم مستقبلهم الاقتصادي في البلاد. فبفضل إتقانهم اللغة العربية تمكنت مجموعة من اليهود العرب من العمل في إدارة المناطق المحتلة حديثًا والحصول على فرص عمل. فاحتلال تلك الأراضي كان يعني بالنسبة لهذه المجموعة تحسنًا جوهريًّا في وضعهم الاقتصادي.

هم – اليهود العرب – الذين حاولوا نسيان لغة أسلافهم، تمكنوا في تلك اللحظة، وبفضل معرفتهم اللغة العربية من الحصول على معاملات تجارية رابحة مع عرب الأراضي المحتلة بل والوصول والترقي في التسلسل الوظيفي للجيش والشرطة؛ حيث كان امتلاك المعرفة باللغة العربية بمثابة الورقة الرابحة[٨٧].

بالنسبة لليهود العرب كان دعم بيجن والليكود هو الضمان لوضع اقتصادي أفضل، وبالتالي فقد وضعوا أنفسهم كخدم مخلصين للدولة. بالنسبة لكثير من اليهود العرب الذين لم يتمكنوا أثناء الحرب من الوثوب للأمام، كان الوضع أكثر تعقيدًا. فهم مثلوا وفقًا لبليد مجموعة شبه هامشية بين الأشكناز الذين يحتلون باستطراد موقع المركز والفلسطينيين على الأطراف[٨٨]. هذا الوضع الحائر لمعظم اليهود العرب بين اليهود الأشكناز على القمة والفلسطينيين في نهاية المستوى الاقتصادي والسياسي كان يعني لليهود العرب أن عليهم القتال في جبهتين. من جهة؛ ضد الصهاينة اليساريين الأشكناز، الذين يتحكمون في نظام الهيمنة ويمنعون من خلال مؤسساتهم تقدم اليهود العرب. ومن جهة أخرى؛ كان لزامًا على اليهود العرب مواجهة الفلسطينيين، الذين بأجورهم الزهيدة يشكلون منافسًا لليهود العرب خاصة في مجال صناعات البناء والغزل، والزراعة، وصناعة المواد الغذائية[٨٩]. ونظرًا لأن اليهود العرب آنذاك لم تكن لديهم مؤسسة سياسية تظللهم، وتكون قادرة على قيادة نضالهم ضد نظام الهيمنة، فقد رأوا في بيجن – كمناهض لنظام الهيمنة – والليكود الوسيلة المناسبة التي تمكنهم من مواجهة مضطهدهم؛ التيار الصهيوني اليساري. فمن خلال بيجن والليكود يريدون تحقيق طفرة للأمام. أما الفلسطينيون، الذين كانوا ينافسون اليهود العرب في سوق العمل، فقد بقوا تحت السيطرة الإسرائيلية. لذلك أراد اليهود العرب في تحقيقهم لتلك الطفرة المرجوة بمساعدة الليكود أن يضعوا الفلسطينيين موضع الأيدي العاملة الرخيصة.

تقع أوجه قصور النهج الثقافي في استدامة كيان عدم المساواة بين الأشكناز ويهود الشرق؛ بحيث تحولت بالفعل إلى فكرة اختلافات ثقافية[٩٠]. هذه الاختلافات الثقافية تصب جميعها في نفس الإناء. ويتصرف اليهود العرب بصورة غير منطقية أو عقلانية. فموقفهم المعادي للعرب ينتج وفقًا لهذا المنهج نتيجة لردود فعل عاطفية غير منطقية أو عقلانية تجاه مشكلات أخرى[٩١]. وعلى العكس من ذلك يحاول هذا العمل إعطاء تفسير اقتصادي للموقف المعادي لليهود العرب ضد العرب الفلسطينيين ودعمهم لليكود ذي التوجه اليميني. وتكمن أهمية هذا النهج الاقتصادي من حقيقة أنه يبحث في الأسباب وراء سلوك اليهود العرب في الصراع حول المصالح الاقتصادية لمختلف فئات المجتمع الإسرائيلي. وهو بذلك لا يسعى إلى إثبات عقلانية ومنطقية اليهود العرب. بل يسعى بصورة كبيرة إلى إعطاء تفسير منطقي ومقبول للسلوك المعادي لليهود العرب تجاه الفلسطينيين. ويضاف لذلك أن هذا المنهج الاقتصادي يساعدنا على إمكانية فهم مجريات تطور العلاقة بين يهود الشرق والأشكناز في الداخل الإسرائيلي في أعقاب نهاية نظام الهيمنة الخاص بالأشكناز.

صراع الحضارات

بالنسبة لجرامشي تعني نهاية الهيمنة تقطيع أوصال المجتمع في صراع طبقي. وهو تطور شهدته إسرائيل منذ تسعينيات القرن الماضي ولا يزال مستمرًّا إلى الآن[٩٢]. اليسار الصهيوني الذي أسس بالفعل نظام الهيمنة في اليشوف، وسيطر على المجتمع الإسرائيلي حتى عام ١٩٧٧، أصابته أمراض الشيخوخة وعدم القدرة على التجديد، وعليه فشل نظام الهيمنة الخاص بأهل اليسار الصهيوني باعتبارهم النموذج السياسي، والاجتماعي، والاقتصادي لإسرائيل. أما منافسوه من اليمين الصهيوني وأتباعهم تحت

زعامة مناحيم بيجن، فعلى الرغم من أنهم قد نبذوا اليسار الصهيوني، فإنهم لم يتمكنوا من تكوين نموذج يماثل نموذج اليسار الصهيوني. لذا فقد تلى ذلك تبادل للضربات بين الصهاينة اليساريين بحزب العمل واليمين الصهيوني بحزب الليكود، وهو الأمر الذي لا يزال مستمرًّا حتى الآن. إن عدم قدرة حزب العمل والليكود على وضع نظام جديد يقوم على أسس الصهيونية كأيديولوجية، أدى إلى نشأة، ما أطلق عليه أستاذ الاجتماع الإسرائيلي؛ باروخ كيمرلينج، صراع الحضارات[٩٣].

وفقًا لكيمرلينج شكَّل كلٌّ من الصهاينة اليساريين والصهاينة اليمينيين وجهين لعملة واحدة، أي ثقافة سياسية طاغية تميزت بتمسكها بالصهيونية، حتى إن اختلفوا في نواحٍ أخرى. وفي الواقع، فإني أعتبر حاملي هذه الثقافة تقليديين؛ من حيث تمسكهم بالصهيونية السياسية باعتبارها الأيديولوجية التأسيسية لاستمرار بقاء إسرائيل دون أي تغيير يذكر. وبصورة موازية لذلك تكونت العديد من الثقافات المضادة. فمن ضمن ما نشأ، تكونت ثقافة أشكنازية علمانية مضادة، كان أتباعها يهدفون إلى «تحويل إسرائيل إلى دولة ليبرالية، علمانية ومدنية لكل السكان سواء من اليهود أو المواطنين العرب»[٩٤]. ممثلو هذه الثقافة المضادة هم في الغالب من المثقفين الذين ظهروا على الساحة الأكاديمية في ثمانينيات القرن العشرين وحصلوا على لقب مؤرخي ما بعد الصهيونية. واقتصر دورهم على تأليف الكتابات التي سعت إلى تحويل الرواية الصهيونية الرسمية من عقيدة تأسيسية إلى مجرد أساطير. و لم يكن لهؤلاء أي تنظيم سياسي، لذا فلم يكن لديهم أي تأثير مباشر يذكر على المواطنين[٩٥]. وتكونت ثقافة ثانية مضادة وهي بمثابة القطب المعاكس للمجموعة الخيرة، ألا وهو التيار القومي الديني الذي له ثقافة سياسية تقوم على أساس ديني صهيوني، ويسعى إلى وجود إسرائيل لكل مواطنيها من اليهود. وقد تجسد هذا التيار الديني القومي سياسيًّا في الحزب الوطني الديني، وكذلك في الحركة الاستيطانية[٩٦]. أما الثقافة الثالثة المضادة فتتمثل في الحارديم، الذين تربطهم علاقة متناقضة مع دولة

إسرائيل. فحقيقة الأمر أنهم ممثلون سياسيًّا بقوة، إلا أنهم مع ذلك لم يتمكنوا من منح إسرائيل الحالية كمشروع أو ككيان إنساني شرعية تامة. فهم لن يعطوا دعمهم الكامل إلا لدولة يديرها المسيح[٩٧]. أما الثقافة المضادة الرابعة والمهمشة تمامًا حتى الآن فيمثلها العرب الفلسطينيون، الذين يملكون المواطنة الإسرائيلية. فهؤلاء الذين يُطلق عليهم «العرب الإسرائيليون» قد عاشوا لسنوات طويلة تحت نظام الهيمنة الخاص بالصهاينة اليساريين كما لو كان نوعًا ما أشبه بحصان طروادة، يهددون أسس وقواعد نظام الهيمنة، ومن ثم وجب تهميشهم[٩٨]. من خلال تداخلهم الاجتماعي والسياسي اكتسبوا تدريجيًّا مزيدًا من الأهمية وطالبوا بالحصول على قبول كامل قائم على المساواة في دولة إسرائيل غير الدينية المتاحة لكل مواطنيها[٩٩]. أما الثقافة المضادة الخامسة فيدعمها ما يسمى بالميزراحيم الجدد. والميزراحيم الجدد هم مثقفون يهود من أصول عربية. وهم علمانيون ويتخذون موقفًا راديكاليًّا ضد الصهيونية. وقد تمثلوا في حركة (هاكيشيت هاديمقراتيت هاميزراحيت)؛ حيث تعني «القوس الميزراحي الديمقراطي». أما الثقافة المضادة السادسة فهم الذين يطلق عليهم (الميسروتيم) أي «التقليديون».

إن الحدود الجغرافية والاجتماعية لكل هذه الثقافات المضادة غير واضحة[١٠٠]. لذا فمن غير المستغرب حينما يعتبر الإسرائيليون أنفسهم علمانيين، ولكنهم يحتفظون في ذات الوقت ببعض من ٦١٣ وصاية توراتية، ميتزفوت، تلك الوصايا التي تنظم الحلال والحرام طبقًا للشريعة اليهودية[١٠١]. البعض يعتبرون أنفسهم متدينين، ولكنهم يتقبلون بعض أوجه الحياة الحديثة (انظر الجدول).

السكان اليهود في إسرائيل وارتباطهم بالدين[١٠٢]

الحاريديم	٣,٩٪
المتدينون	١١٪
الميسروتيم (تقليديون)	٢٦,٨٪
حيلونيم حاميكايميم ماسورت (علمانيون يراعون التقاليد الدينية)	٢٣,٤٪
حيلونيم (علمانيون)	٣٠,٣٪
أنتي داتيم (معادون للمتدينين)	٤,٤٪

كل هذه المكونات للمجتمع الإسرائيلي تعبر عن ثقافات متصارعة تتواجد في محيط من الحرب الفكرية المتبادلة في محاولة لفرض هوية إحدى هذه الثقافات على بقية المجموعات الثقافية. ونظرًا لأن الميزراحيم الجدد والميسروتيم كان أغلبهم من اليهود العرب، فقد أوجب ذلك أن أتناول هاتين الثقافتين المتضادتين بمزيد من التفصيل[١٠٣].

الميزراحيم الجدد

لم يكن الميزراحيم الجدد منظمة، بل كانت بمثابة مسمى لأفراد من المثقفين اليهود نشأوا في الأصل في مجتمعات عربية. صحفيون، وأكاديميون، وكتاب، وفنانون داخل البلاد وخارجها انتهجوا منذ نهاية ثمانينيات القرن العشرين نهجًا راديكاليًّا معاديًا للصهيونية[١٠٤]. فالصهيونية بالنسبة لهم عبارة عن حركة أشكنازية، مكنت الأشكناز من

بناء دولة إسرائيلية على حساب الفلسطينيين واليهود العرب على حدٍّ سواء. فهم بذلك لم يروا المحيط الفلسطيني من خلال العيون الأشكنازية باعتباره عدوًّا للإسرائيليين/ اليهود، بل لقد اعتبروا أنفسهم والفلسطينيين بمثابة ضحايا للمشروع الأشكنازي الصهيوني. وبالنسبة لهم فإن اليسار الصهيوني وكذلك اليمين الصهاينة ما هم إلا وجهان لعملة واحدة تقوم استراتيجيتهم على الصهيونية المجلوبة من أوروبا. وكحركة استعمارية، نهب الصهاينة الأشكناز من الفلسطينيين أراضيهم؛ وجلبوا اليهود العرب إلى إسرائيل من أجل استغلالهم اقتصاديًّا وسلب هويتهم الثقافية[١٠٥].

حينما يربت أشكنازي على كتفك ويقول لك إننا إخوة، هل لديه في باله ما يمكننا أن نتشارك فيه بالفعل غير ٣٠ يومًا من العمل الإضافي سنويًّا؟ هل سيتشارك معي في قطعة الأرض الخاصة به، والتي تتضاعف ثمنها للملايين؟ هل سيتشارك معي بتعويضاته من ألمانيا؟ هل سيتخلى عن مكان واحد في الجامعة لابني؟ هل سيغفر لي ديوني الثقيلة مثلما غُفرت له ديونه؟ هو لا يهتم سوى بشكل واحد من الشراكة والتي يحقق فيها فقري ويرفع من خلالها ثروته[١٠٦].

يشكو سامي شالوم شيتريت، الأب الروحي لحركة الميزراحيم الجدد، من الأشكنزة.

وراء هذا الخطاب الغاضب الموجه للصهاينة الأشكناز نفتقد الأهداف السياسية للميزراحيم الجدد. وهم يختلفون عن الحركات الاحتجاجية السابقة لليهود العرب؛ لأنهم على العكس من الفهود السود على سبيل المثال لم يطالبوا بالقبول والاندماج الكامل داخل الدولة. لذا فيكتب شيتريت أن الميزراحيم الجدد «لم يطالبوا بالقبول أو الاندماج، ولكنهم يتشككون في الفرضية الأساسية للدولة. بدون أدنى شك، هم كانوا يعيدون صياغة أجندة جديدة»[١٠٧]. إلا أنه في هذا المقطع تحديدًا تظهر إشكالية الميزراحيم الجدد؛ حيث يبحث المرء عبثًا عن مضامين هذه الأجندة الجديدة. في كتابات الميزراحيم

الجدد نجد هجومًا على الصهيونية. من خلال هذا الهجوم، والذي يفهم منه في المقام الأول مدى مرارة تجاربهم في إسرائيل باعتبارها مجتمعًا صهيونيًّا، نجدهم يعتبرون كل اليهود الأشكناز بصورة أو بأخرى وبطريقة متفاوتة جناة[١٠٨]. أما الميزراحيم الجدد فلم يقدمون بديلًا واضحًا وملموسًا للصهيونية.

إذا ما أردنا أن نتعمق في دور الميزراحيم الجدد في المجتمع الإسرائيلي، فيجب علينا أن نفرق بين الأهداف قصيرة الأجل والأهداف طويلة الأجل. الأهداف قصيرة الأجل تظهرها أنشطة الميزراحيم والتي تبنت تلك الطلبات التي كانت في الأساس خاصة بالفهود السود، ألا وهي تحسين ظروف الحياة الاقتصادية والثقافية والاجتماعية لليهود العرب، في محاولة لتنفيذها على أرض الواقع. وهو الاتجاه الذي تجلى بوضوح في أنشطة المنظمات والمشروعات التي أسسوها. وانطلاقًا من هذا الفكر أسس سامي شالوم شيتريت عام ١٩٩٣ المدارس البديلة المعروفة باسم كيدما «باتجاه الشرق أو شرقًا». إن المدارس الثلاث التي تم إنشاؤها في الأحياء الفقيرة هاتيكفا بتل أبيب، قاتامون بالقدس وكذلك في المدينة التنموية كريات مالاخي، كانت تهدف إلى استرجاع الهوية الثقافية لليهود العرب التي محتها الصهيونية الأشكنازية. لذا فقد احتل تاريخ اليهود العرب في بلدانهم الأصلية، الذي كان بالكاد موجودًا في المناهج الدراسية الإسرائيلية، موقعًا مركزيًّا. لذا فكان لزامًا الوصول إلى نوع من المصالحة مع الثقافة العربية، هذه الثقافة التي حتى الآن إما إنه يتم حذفها من الكتب المدرسية أو تؤخذ على محمل السخرية والتحقير. وفي الإعلام ذي الطبيعة الأشكنازية الصهيونية، ظهرت موجة من الانتقادات ضد كيدما. تركزت هذه المزاعم على أن كيدما مؤسسة تعليمية يقف وراءها متطرفون يساريون يهددون الوحدة القومية للشعب اليهودي.

واستمر الوضع في التفاقم، إلى أن جاء يوم (هاشوها)، ذلك اليوم الذي تحيي فيه إسرائيل ذكرى ضحايا النازية من خلال إشعال ست شموع ترمز للستة ملايين يهودي

ضحايا الهولوكوست؛ حيث قام سامي شالوم شيتريت وأتباعه في مدارس كيدما بإشعال سبع شموع بدلًا من ست شموع. الشمعة السابعة للتذكير بأن اليهود العرب هم ضحايا الصهاينة، مثلما كان اليهود الأشكناز ضحايا هتلر[١٠٩]. وعلى هذا فقد حملتهم ليمور لفنات «وزيرة التعليم في حكومة شارون في ذلك الوقت» في مظاهرة لمنظمة شباب الليكود، المسماة بيطار، أمام مدرسة كيدما بتل أبيب مسئولية إتلاف يوم الذكرى وجرح مشاعر الناجين. إن الهجوم المستمر على كيدما جعل كثيرًا من الأهالي يتشككون فيها، حتى إنهم كفوا عن إرسال أبنائهم لمدارس كيدما. وترتب على ذلك أن أمرت الحكومة بإغلاق مدرستين. و لم يعد حاليًّا سوى مدرسة واحدة في تل أبيب.

أما الأهداف طويلة الأجل للميزراحيم الجدد فكانت تغيير الشخصية الصهيونية للدولة، وتحديدًا هذا الهدف طويل الأجل هو الذي يميز الميزراحيم الجدد عن كل حركات الاحتجاج الأخرى لليهود العرب. الحركات الاحتجاجية حتى ذلك الحين؛ مثل الفهود السود، كانت تركز احتجاجاتها ضد التمييز الاقتصادي والاجتماعي والتفرقة الثقافية لليهود العرب، بدون أن تتعرض للصهيونية باعتبارها شرعية الدولة. لقد تولى الميزراحيم الجدد النهج الاحتجاجي للفهود السود، وقاموا بتوسعته حينما وضعوا النظام الصهيوني الأشكنازي بأكمله موضع تساؤل وبدون تقديم أي بديل. وهذا تحديدًا ما منح الميزراحيم الجدد شكلًا راديكاليًّا متشددًا في الخطاب الإسرائيلي[١١٠]. هذه الراديكالية نتجت من واقع رفضهم للنظام ومحاولة الاستعاضة عنه ببديل[١١١]. إن وجود بديل للصهيونية هو بالنسبة لهم أيديولوجية جديدة، يأخذ العرب في إطاره دورًا إيجابيًّا – نشطًا وليس دورًا سلبيًّا – كامنًا. أما كينونة هذا البديل تحديدًا هو ما يفتقده الميزراحيم الجدد؛ لأنه من أجل تغيير الشخصية الصهيونية للدولة، يحتاج الأمر لأكثر من بعض المدارس. لذا فتعلقت آمال كثيرين بحركة «القوس الديمقراطي الميزراحي»[١١٢]، المعروف أيضًا باسم (كيشيت)، كنواة لحزب قادم قد يغير الواجهة الصهيونية للبلاد. وبالفعل فقد رأى مؤسسو كيشيت

أنها منظمة سياسية تهدف إلى تنفيذ الأهداف السياسية للميزراحيم الجدد، بمعنى إيجاد بديل للصهيونية. في البداية حققت كيشيت بعض النجاح[١١٣]، إلا أن قيادتهم فشلت بعد ذلك في التوجه للرأي العام على أنهم حزب سياسي ذو أهداف واضحة الصياغة. إن عدم قدرته على إيجاد بديل سياسي واضح للصهيونية جعلت كيشيت تختفي بذات السرعة التي ظهرت بها من على المسرح السياسي. وبدلًا من ذلك اتخذت كيشيت منحنًى أكاديميًّا. فقد تحول إلى اتحاد مثقفين يقوم في المقام الأول بتنظيم المحاضرات والمؤتمرات وغيرها من الأنشطة الجامعية، التي تكرس مكانة اليهود العرب، إلا أن الصبغة الأكاديمية التي أخذتها المنظمة كانت تعني ابتعادها عن جموع اليهود العرب في الشارع.

وخلاصة الأمر يمكن القول إن الميزراحيم الجدد باعتبارهم مجموعة من المثقفين كانوا يعكسون اتجاهًا جديدًا لم يعرفه اليهود العرب حتى الآن. فالأمر لم يَدُر حول «رجاء» أن يتم قبولهم في المجتمع الإسرائيلي. كما أنه أيضًا ليس مطلبًا لإيجاد كيان اجتماعي واقتصادي وثقافي ميزراحيمي. بل اهتم الميزراحيم الجدد بالتغييرات الجوهرية الأساسية للمجتمع الإسرائيلي. حتى الآن كان تأثيرهم محدودًا؛ لأنهم لم يتمكنوا من الولوج لجموع اليهود العرب. وبدلًا من أن ينظموا أنفسهم حزبيًّا حتى يتمكنوا من تقديم برنامج سياسي واضح للمجتمع الإسرائيلي، قصروا أنفسهم على القيام بنشاط أكاديمي وفاعليات ثقافية لم تكن كافية لمنحهم غطاءً بين أوساط السكان.

أبناء التراث اليهودي

أبناء التراث اليهودي هي الترجمة الحرفية للمصطلح العبري الميسروتيم، ويمكن تسميتهم أيضًا أهل التقليد، أو التقليديين. ويعطينا كيمرلينج تفسيرين مختلفين تمامًا للتقليديين.

«أولهما هو هؤلاء التقليديون الذين يقفون على مسافة من المعتقدات الدينية وطاعة الأوامر الدينية، بمعنى آخر، الدرجة التي يتم من خلالها الحكم على علمانيتهم»[114]. ووفقًا لهذا التفسير ينظر للمجتمع التقليدي على أنه ضال تمامًا أو جزئيًّا مقارنة بالمؤمنين الحقيقيين. وهذا التصور لا يجب أن يكون متبوعًا بالشعور بالذنب أو الخجل. والتقليدية بهذا المفهوم نجدها في مختلف المجتمعات الغربية؛ حيث نجد شرائح المجتمع المختلفة تميز نفسها على أنها غير متدينة، إلا أنها مع ذلك تؤكد على الدور الهام للتقاليد والتراث في حياتهم[115].

أما ثانيهما فهو «أنه نظام اعتقاد منفصل يتضمن كثيرًا من المكونات والعناصر من دين رسمي جنبًا إلى جنب مع غيرها من الاعتقادات والسلوكيات؛ على سبيل المثال الدين الشعبي، وتبجيل القديسين والرجال/ النساء المقدسين أو المناطق المقدسة، والعادات المحافظة، وارتداء الملابس المحتشمة، والتصويت للأحزاب التقليدية...إلخ»[116]. هذه القيم دائمًا ما ينظر إليها من قبل الجماعات التقليدية على أنها قيم صحيحة؛ نظرًا لأنها تعود إلى ماض لامع. هذا الماضي هو دائمًا أفضل من الحاضر. كما أن المستقبل يجب أن يستند هو الآخر على هذا الماضي، إلا أنه يمكنه الاحتفاظ ببعض الجوانب من الحاضر السيء، خاصة الجوانب التقنية والعلمية.

هذا التفسير الثاني الذي أعطاه كيمرلينج للتقليدية هو تحديدًا ما يرمز إليه في العبرية بالمصطلح ميسورت وينطبق على المتدينين من اليهود العرب، أي أن الميسورت في إسرائيل هو في الغالب تقسيم طبقي وعرقي. وحدودها مع الدين ضبابية للغاية وغير واضحة. وترتكز التقليدية المعرفة ذاتيًّا على المجتمعات الأولى والثانية والثالثة للغرب الأوسط والشمال الإفريقي، ممن يطلق عليهم الميزراحي أو اليهود الشرقيين[117]. ثقافة الميسوريت الخاصة باليهود العرب هي عبارة عن مزيج من الثقافة الناشئة في محيطهم العربي – الإسلامي والعناصر المكتسبة والتي تطورت في إسرائيل. ففي إسرائيل الحالية

هناك «الطعام الميزراحي»، «الموسيقى الميزراحية»[118]، «العبري الميزراحي»[119]، و«الفهم الميزراحي للدين». في الواقع، هناك فرق كبير بين اليهود العرب والأشكناز – سواء المتدينين أو العلمانيين – في أسلوب وطريقة إدراكهم لدينهم[120]. فاليهود العرب لديهم أسلوبهم الديني الخاص بهم كما لديهم أيضًا شعائرهم الدينية الخاصة بهم؛ لذا فلا يمكن مضاهاتهم بالحاريديم الأشكناز أو باليهود الأشكناز ذوي المنحى العلماني. وهذا تحديدًا ما يشكل ويميز حضارة الميسروتيم الخاصة باليهود العرب. فهم يحاولون الحفاظ على الوصايا اليهودية دون أن يعيشوا بأسلوب ديني أشكنازي – متزمت، إلا أنهم في ذات الوقت يتقبلون ويتبعون الوصايا اليهودية؛ حتى لا ينزلقوا تمامًا في العلمانية. لذا فهم لا يتصرفون وفق التدين التام أو العلمانية البحتة[121]، وإنما يتعايشون في مساحة بين التدين والعلمانية، لذا فقد تعجب المتدينون من الأشكناز من المتدينين من اليهود العرب؛ لأنهم على سبيل المثال يشاهدون التلفاز أو يذهبون إلى الشاطئ بعدما قضوا يوم السبت في الكنيس. فهو أبعد ما يكونون عن المتزمت من اليهود الأشكناز، كما أنهم كذلك ليسوا متدينين قوميين بأيديولوجية دوجماتية[122]. فهم بالأحرى برجماتيون وعمليون ويميلون في تفسيراتهم وتطبيقاتهم للدين من خلال الوصول لنوع من التوافق بين الدين والدنيا.

وقد مثل الميسروتيم في إسرائيل على المستوى الحزبي حزبين؛ حزب كان يسمى تامي، وظهر على مسرح الأحداث السياسية في بداية ثمانينيات القرن العشرين، إلا أنه سرعان ما اختفى، وحزب شاس، الذي تكون عام ١٩٨٣ باعتباره حزبًا سياسيًّا، ومنذ ذلك الحين وهما في نجاح مستمر[123]. ونظرًا لأننا نعتبر تامي كمؤشر لشاس، فسوف نتناول في البداية تامي، أما شاس فسوف يتم تناوله في فصل آخر مستقل.

تامي: قائمة عرقية

في إسرائيل لم يُعرف مصطلح «حزب» إلا في إطار قانون تمويل الحملات الانتخابية للدورة السابعة للكنيست وللهيئات المحلية؛ حيث أقره البرلمان في ١٩ فبراير ١٩٦٩. ما كان يعترف به على أنه حزب هو النسبة الفعالة في الهيئة التشريعية أو قائمة المرشحين[١٢٤]. بعض هؤلاء المرشحين كان يتم توصيفهم «عرقيًّا». «القوائم العرقية» هو توصيف إسرائيلي لقوائم المرشحين ذوي الأعضاء من اليهود العرب أو أعضاء في المجموعات العرقية الأخرى. قوائم المرشحين وكذلك الأجنحة البرلمانية الأشكنازية تسمى هي الأخرى «الأحزاب الإسرائيلية». التطبيق الحصري للمصطلح «عرقي» لجماعات ذات أصل عربي، نشأ في المجتمعات الإسلامية، وتعكس واقعًا اجتماعيًّا عرفت فيه الجماعات المهيمنة بأنها المجتمع الإسرائيلي، أما بقية المجموعات الأخرى، فهي مجموعات عرقية. تشكل المجموعات العرقية خطرًا لنظام الهيمنة فيما يتعلق بالمسلمات الصارمة للنفي في الشتات، ومن ثم يشكل انتهاكًا لأيديولوجيات الدولة؛ مثل جمع مجتمعات الشتات اليهودي وانصهارهم في بوتقة جديدة تسمى إسرائيل. لذا كانت الدولة تعارض هذه القوائم العرقية ونظرت إليها برؤى شك وريبة. إلا أن القوائم العرقية لم تكن أبدًا انفصالية، وإنما كانت تدور حول بعض أفراد بعينها، احتجوا باسم اليهود العرب ضد نظام الهيمنة للصهاينة اليساريين؛ من أجل مكانة أفضل لليهود العرب في إسرائيل. إحدى هذه القوائم كانت (ميسوريت يسرائيل) أي حركة «من أجل تقاليد إسرائيل» التي تكونت في إسرائيل عام ١٩٨١، وعرفت باسم تامي. وتكمن أهمية تامي في حقيقة أنها لم تحتج على التمييز ضد اليهود العرب في إطار نظام الهيمنة للصهاينة اليساريين، وإنما على التمييز المستمر والدائم في الليكود، الذي كان رئيسه أمل اليهود العرب.

قبيل انتخابات الكنيست عام ١٩٨١ ترك أهارون أبو حصيرة الحزب القومي الديني الأشكنازي على إثر خلاف حول مركزه في قوائم المرشحين للانتخابات. في إحدى الصحف الإسرائيلية التي وصفت هذا الفعل آنذاك على أنه نوع من التمرد السفارديمي، تكلم أهارون أبو حصيرة عن الذل وجرح كبرياء اليهود العرب وأسس تامي. وطالب بمساواة اليهود العرب في إسرائيل، دون أن يتحدى النظام الأشكنازي نفسه. وقد انشق أبو حصيرة عن الحزب القومي الديني؛ بسبب عدم وضعه في الموضع المناسب على قائمة الحزب. وبذلك نشأ تامي نتيجة «لأزمة شخصية» داخل الحزب القومي الديني الأشكنازي وليس لأسباب أيديولوجية. وأصبح تامي بمثابة خزان تجميع لكل اليهود العرب الذين لا يرون لهم أي مستقبل في الأحزاب الأشكنازية الناشئة. لذا ترك السياسي تونسي الأصل أهارون أوسان حزب العمل على نحو مفاجئ وانضم لتامي. وهو الآخر ألقى اللوم على الأشكناز لجرحهم كبرياء اليهود العرب. وفي حوار صحفي أوضح أنه لم يعانِ أبدًا اقتصاديًّا، إلا أن شهادة الثانوية العامة التي تنقصه، وكذلك عدم إلمامه باللغة الإنجليزية قد أعاق مستقبله المهني. وألقى اللوم على نظام التعليم للدولة الذي حرم اليهود العرب من المساواة مع الأشكناز[١٢٥].

واندهش الرأي العام بحصولهم على ثلاثة مقاعد بالكنيست. وتُرجِع تامي هذا الفوز إلى حقيقتين.

أولهما: كان لاسم أبي حصيرة خاصة لليهود المغاربة أهمية كبيرة. فجد أبي حصيرة كان مقدسًا لليهود المغاربة، كما كان قبره مبجلًا من اليهود المغاربة. وبذلك فقدت بعض الدوائر الانتخابية للحزب القومي الديني دعمها؛ لأن ولاءهم لأبي حصيرة كان أقوى كثيرًا من ولائهم للحزب القومي الديني.

ثانيهما: قدرة أبي حصيرة على اللعب بكارت «العرقية» بدون أن يصور نفسه كمنشق. فالأهمية المتزايدة لليهود العرب كقوة ناخبة لم تعد مجالًا للاختلاف. وقد ناشدت تامي جمهور الناخبين أن يدعموهم من أجل إنقاذ ثقافة التراث اليهودي الشرقي من طغيان التراث اليهودي الأوروبي. ويعكس اسم تامي إدراك الحزب لنفسه باعتباره حارسًا لتقاليد اليهود العرب. كما أن شعاراتهم الانتخابية «استيقظ وقف باعتدال، ولا تفرقة عرقية بعد الآن، ولا أقوال تتعلق بالتبعية العرقية، ولن يكون هناك شعبان في دولة واحدة» كانت بمثابة نداء لليهود العرب للدفاع عن قضيتهم. إلا أن سلوك قيادة تامي بدا متناقضًا؛ فمن ناحية اعتمدت في حربها الانتخابية على أهمية أسرة أبي حصيرة وعلى اللعب بالورقة العرقية، ومن ناحية أخرى حاولت إظهار تامي باعتباره حزبًا لكل الإسرائيليين. وبذلك أبرزت القيادة الكبرى أن تامي ليس قائمة عرقية، وإنما هو حزب بأجندة اجتماعية لكل الأمة. وقد وعد أبو حصيرة مرارًا أنه وأصدقاؤه بالحزب سوف يستقيلون حالما تتحقق المساواة الأخوية داخل المجتمع اليهودي بين الأشكناز والسفارديم[١٢٦].

وعلى الرغم من ذلك، فلم تدم نجاحات تامي طويلًا. فعدم قدرته على توفير بدائل لليهود العرب وتورط أبي حصيرة في قضايا جنائية وإدانته، كل ذلك أدى إلى تراجع تامي. إلا أن هذا النجاح القصير لتامي أظهر قدرة اليهود العرب على الانفصال عن الأحزاب الأشكنازية الكبيرة، وقدرتهم على تنظيم أنفسهم سياسيًّا. وهي الإمكانية التي استغلها وأكدها حزب آخر وهو حزب شاس.

الهوامش

١ A. Oz, *Im Lande Israel* (Frankfurt/Main, 1984): 35f.

٢ A. Gramsci, *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe*. Auf Grundlage der von Valentino Gerratana im Auftrag des Gramsci-Instituts Edition (zitiert: Gh, Bd.: Heft/Frakment) (Hamburg, 1991), Bd. 7: 1563.

٣ *Ibid.*, Bd. 7, 1578.

٤ *Ibid.*, Bd. 1, 120.

٥ *Ibid.*, Bd. 2: 3/34, 354.

٦ حتى ستينيات القرن العشرين كان بن جوريون هو الكيان المحدد لنظام الهيمنة.

٧ كممثل لغيره من الكتب والكتابات المختلفة يجب ذكر الكتاب الأكثر مبيعًا:

L. Uris, *Exodus* (München, 1996).

٨ A. Shlaim, *The Iron Wall: Israel and the Arab World* (New York, 2000): 174ff.

٩ Neustadt, 1997: 35f.

١٠ Bar-On, 1998: 27.

١١ Pappé, 1998 a: 16.

١٢ I. Galnoor, *Transformation in the Israel Political System since the Yom Kippur War*, in: *The Elections in Israel 1977* (Jerusalem, 1980): 124ff.

١٣ B. Kimmerling, *The Invention and Decline of Israeliness: State, Society, and the Military* (Los Angeles and London, 2001): 109

١٤ M. Friedman, “The State of Israel as a Theological Dilemma”, in: *The Israeli State and Society: Boundaries and Frontiers* (New York, 1989): 207-210.

١٥ ييشا Jescha هو الاسم العبري المختصر للضفة الغربية وقطاع غزة، أي أنها تلك المناطق التي لا تزال حتى اليوم مسرحًا للنشاط الاستيطاني.

١٦ M. Gazit, *Tahalich haSchalom (1969-1973)* [Der riedenprozess (1969-1973)] (Tel Aviv, 1984): 175.

١٧ قد يتوقع المرء أن الحركة العاطفية والعنيفة مثل حركة (جوش امونيم) قد بدأت سواء من حيث التنظيم أو من حيث العاطفة في أعقاب انتصار عسكري لإسرائيل، إلا أن ذلك قد تم نتيجة لشعور كثير من الإسرائيليين بمرارة الهزيمة.

١٨ على الرغم من أن الحرب قد بقيت من وجهة النظر العسكرية.

١٩ للمزيد عن الفرق بين بن جوريون ويابوتنسكي فيما يتعلق بالمسألة الإقليمية للدولة، انظر:
A. Shlaim, *The Iron Wall: Israel and the Arab World*: 16ff.

٢٠ تحمل بيطار معنيين. من ناحية هو اسم مختصر لـ Brit اتحاد يوسف ترومبلدور، المسمى تبعًا لهذا البطل الصهيوني، الذي سقط عام ١٩٢٠ في معركة ضد السكان الفلسطينيين المحليين في تل حاي، وأصبح بعد ذلك رمزًا أسطوريًا سواء في اليشوف أو لاحقًا في الدولة. ومن ناحية أخرى كان بيطار اسمًا لإحدى القلاع بالقرب من القدس؛ حيث قاد وفقًا للأسطورة بار كوخبا Bar Kokhba وأتباعه ثورتهم ضد الرومان في عام ٥٣١ ميلادية.

٢١ I. Peleg, *Begin's Foreign Policy, 1977-1983: Israel's Move to the Right* (New York, 1987): 21.

٢٢ *Ibid.*: 22.

٢٣ يعكس شعار الإرجون أهدافها: أيدٍ مرفوعة تحمل سلاحًا فوق خريطة فلسطين وشرق الأردن، وكتب عليها رك كاخ، فقط هكذا.

٢٤ يتحدث بيجن بالتفصيل في الفصل الرابع من كتابه الثورة The Revolt عن أهداف الإرجون، انظر:
M. Begin, *The Revolt* (New York, 1977): 22ff.

٢٥ I. Peleg, *Begin's Foreign Policy, 1977-1983*: 17-47.

٢٦ *Ibid.*: 28.

٢٧ وهو الأمر الذي لا يزال يظهر حتى اليوم في أناشيد حركة شباب الليكود؛ وهي الحركة الوريثة للحيروت: «لنهر الأردن ضفتان. الأولى لنا والثانية كذلك».

٢٨ I. Peleg, *Begin's Foreign Policy, 1977-1983*: 30.

٢٩ وصف بيجن على أنه نمط هتلري لم يستخدمه على الملأ، وإنما في أحد الخطابات للكاتب خاييم جوري، انظر في ذلك:
C. Schindler, *Israel, Likud and the Zionist Dream: Power, Politics and Ideology from Begin to Netanyahu* (New York, 1995): 63.

٣٠ المقصود هنا يوخانان بدر Jochanan Bader؛ أحد القادة البارزين للحيروت.

٣١ N. Orland, *Die Cherut: Analyse einer rechtsorientierten israelischen Partei* (München, 1983): 67.

٣٢ لمزيد من التفاصيل عن ذلك، انظر:
N. Orland, *Die Cherut: Analyse einer rechtsorientierten israelischen Partei*: 147-179; I. Peleg, *Begin's Foreign Policy 1977-1983*: 32ff; N. Sagi, *German Reparations – A History of Negotiations* (Jerusalem, 1980); N. Balkins, *West-German Reparation to Israel* (New Jersey, 1971).

٣٣ M. Brecher, *Decision in Israel's Foreign Policy* (New Haven, 1975): 59f.

٣٤ G. Hirschler, L. S. Eckman, *From Freedom Fighter to Statesman: Menachem Begin* (New York, 1979): 201.

٣٥ N. Orland, *Die Cherut: Analyse einer rechtsorientierten israelischen Partei* (München, 1983): 153.

٣٦ I. Peleg, *Begin's Foreign Policy, 1977-1983*: 33. وكذلك G. Hirschler, L. S. Eckman, *From Freedom Fighter to Statesman*: 200 ، الذين اتخذوا موقفًا متشددًا ضد بيجن في سيرة بيجن الخاصة بهم؛ حيث وصفوا خطابه بأنه «خطاب يكاد يكون هستيريًّا».

٣٧ هكذا أطلق بدر Bader؛ زميل بيجن في الحزب على الخطاب، وهي كذلك التسمية التي انتشرت بين أفراد الشعب، انظر:
J. Bader, *HaKnesset ve'Ani* [Das Parlament und Ich] (Jerusalem, 1979): 62.




٣٨ الخطاب بالكامل نشرته جريدة الحزب، والمسماة أيضًا (حيروت)، بتاريخ ٨ يناير ١٩٥٢.

٣٩ Knesset Protokolle 1952 Band 40: 1942.

٤٠ سعى شاريت كوزير للخارجية (١٩٤٨–١٩٥٣)، وكرئيس للوزراء (١٩٥٣–١٩٥٥) إلى تحقيق تقارب مع الدول العربية، وخاصة مع مصر. ولعرقلة محاولات شاريت للتقارب، اتفق بن جوريون، الذي لم يعد لديه أية سلطة بصورة رسمية وكان يقضي عطلة طويلة في صحراء النقب، مع ليفون؛ وزير الأمن على القيام بأعمال تخريبية في مصر دون إبلاغ شاريت. وقبض المصريون على عدد من اليهود المصريين الذين قاموا بالاتفاق مع ليفون بزرع قنابل. ولم يعلم شاريت الأمر إلا من خلال بيان صحفي. واندلعت في إسرائيل أزمة عرفت باسم قضية ليفون. وفي نهاية هذه الأزمة ترك شاريت الساحة السياسية بإسرائيل، وانتُخب بن جوريون، على الرغم من فشله الذريع في مصر، كرئيس للوزراء. للمزيد عن قضية ليفون برمتها، انظر:

N. Orland, *Die Cherut: Analyse einer rechtsorientierten israelischen Partei*: 180- 200.

٤١ شاريت في مقابلة مع:

M. Brecher, *The Foreign Policy of Israel* (New Haven, 1972): 249.

٤٢ I. Peleg, *Begin's Foreign Policy, 1977-1983*: 38.

٤٣ T. Prittie, *Eshkol of Israel* (London, 1969): 331.

٤٤ N. Orland, *Die Cherut*: 229.

٤٥ Z. Jabotinsky, *Ketuvim* (Schriften), Bd. 7: 221.

٤٦ G. N. Giladi, *Discord in Zion* (Essex, 1990): 209.

٤٧ M. Begin, "*Tjuta 'im uVe'ajot haMedin 'ijut-chuz* [Konzepte und Probleme der Außenpolitik]", in: *ha'Umma* 16 (März 1966, Tel Aviv): 464.

٤٨ C. Schindler, *Israel, Likud and the Zionist Dream*: 58.

٤٩ يعطينا: N. Orland, *Die Cherut*: 221ff. تحليلًا لهذا الخطاب.

٥٠ بيجن مقتبسة من: N. Orland, *Die Cherut*: 221.

٥١ *Ibid.*: 222.

٥٢ بدلًا من عيدوت، بالإشارة لليهود العرب، تحدث بيجن وزعيم الحيروت والليكود عن الطبقات المحرومة، أو الطبقات المعدومة.

٥٣ إن نجاح بيجن في كسب اليهود العرب يرجع إلى الأسطورة التي كانت واسعة الانتشار لمدة طويلة من أنه قد ولد في المغرب، ثم أرسل إلى بولندا؛ حيث درس في مدرسة دينية جيدة. انظر في ذلك:
C. Schindler, *Israel, Likud and the Zionist Dream:* 58.

٥٤ N. Orland, *Die Cherut*: 216.

٥٥ وبذلك صنع بعض السياسيين آنذاك أسماءهم؛ مثل وزير الخارجية الإسرائيلي السابق ديفيد ليفي. جمع ديفيد ليفي خبرته السياسية الأولى في السياسة المحلية لحزب الحيروت، بعدما رفضه حزب الماباي؛ بسبب قلة الاختصاص والخبرة السياسية. وكان ليفي لفترة طويلة محافظًا للمدينة التنموية المسماة بيت شيان.

G. Goldberg, E. Ben-Zodak, "Ethnic Rebellion against the Political Machine: The Case of the Oriental Jews in Israel", in: *Ethnic Groups*, 1988, vol. 7: 223f.

كما أن الرئيس الإسرائيلي السابق موشي كاتساف، هو نفسه اكتشاف بيجن، واختير بعمر أربعة وعشرين عامًا كأصغر محافظ في تاريخ إسرائيل في مدينة تنموية تُدعى كيريات ميلاخي.

٥٦ للمزيد عن دور اليهود العرب الحاسم والذي ساعد بيجن في النجاح في انتخابات عام ١٩٧٧، انظر:
D. Peretz, S. Smooha, "Israel's Tenth Knesset Elections: Ethnic Upsurgence and Decline of Ideology", in: *Middle East Journal*, vol. 35, no. 4 (1981); Y. Peres, S. Schemer, "The Ethnic Factor in Elections", in: *The Roots of Begin's Success: The 1981 Israeli Elections* (London, 1984); M. Shamir, "Realignment in the Israeli Party System", in: *The Elections in Israel: 1984* (Tel Aviv, 1986); Y. Shapiro, *leSchilton bachartanu: Derech schel Tnu'at haCherut – Hesber sotzijologipoliti* [Zum Herrschen hat Er uns erwählt: Der Weg der Cherut- Partei- eine soziologisch- politische Interpretation] (Tel Aviv, 1989): 178-179.

٥٧ Sh. Swirski, *lo Nechschalim ela Menuchschalim – Misrachim veAschkenasim beJisra'el: Nituach sotziologi ve Schechut 'im Po'alim vePo'alot* [Nicht rückständig gemacht- Misrachim und Aschkenasim in Israel: Eine soziologische Analyse in der Umgang mit Abeitern und Arbeiterinnen] (Haifa, 1981); *Israel: The Oriental Majority* (London/New Jersey, 1989); Y. Peled, "Ethnic Exclusionism in the Periphery: The Case of Oriental Jews in Israel's Development Towns", in: *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, no. 4 (July 1998); Y. Peled, *Schas – Etgar haJisra'elijut* [Schas – Die Herausforderung des Israelismus] (Tel Aviv, 2001).

٥٨ D. Peretz, S. Smooha, "Israel's Tenth Knesset Elections: 512; M. Shamir, "Realignment in the Israeli Party System", in: *The Elections in Israel: 1984* (Tel Aviv, 1986); E. Katz, "*haNe'urim razim laJemanim* [Die Jugend läuft zu den Rechten], in: *Ye diot Achranot* (24 October 1988).

٥٩ يذكر أورلاند أيضًا أن قمع واضطهاد اليهود العرب في البلاد التي جاءوا منها هو السبب وراء موقفهم المعادي للعرب ودعمهم لليكود. بل اللافت للنظر أنه عقد مقارنة بين وضع اليهود الغرب ووضع الأشكناز في البلاد التي جاءوا منها؛ حيث يرى أنه قد عانى الأشكناز أيضًا في بلادهم، إلا أنهم مع ذلك (أي الأشكناز، إضافة من الكاتب) يدركون تمامًا كيف يميزون (N. Orland, *Die Cherut*: 226). لذا فأورلاند ينضم لهؤلاء الأشكناز الذين لا يزالون يعتقدون أن قدرة اليهود العرب – على العكس من قدرة الأشكناز – محدودة وقاصرة.

S. Smooha, "Jüdische Ethnizität in Israel", in: *Daheim im Exil: Orientalische Juden in Israel* (Berlin, 1998): 48.

٦٠ Y. Peled, "Ethnic Exclusionism in the Periphery: The Case of Oriental Jews in Israel's Development Towns", in: *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, no. 4 (July 1998): 347.

٦١ G. Kressel, "a 'Concealed' Cultural Factor in the Ethnic 'Gap' in Israel", in: *Israel Social Science Review*, vol. 2, no. 1 (1984): 67ff.

٦٢ W. Reich, *The Mass Psychology of Fascism*, 3rd edition (New York, 1980): 80f.

٦٣ L. Fein, *Israel: Politics and People* (New York, 1967): 147.

٦٤ N. Orland, *Die Cherut*: 227f.

٦٥ M. Shamir, A. Asher, "The Ethnic Vote in Israel's 1981 Elections", in: *Electoral Studies*, vol. 1, no. 3 (1982).

٦٦ M. Roumani, "The Sphardi Factor in Israeli Politics", in: *Middle East Journal*, vol. 42 (1988).

٦٧ يذكر أورلاند حقيقة أن غالب الأشكناز قد جاءوا من شرق أوروبا، لذا فلم يكن لديهم موروث ديمقراطي، إلا أنه على الرغم من ذلك فقد تكونت لدى الحركة العمالية للصهاينة اليساريين علاقة ديمقراطية حرجة تم نقلها إلى جموع الشعب (N. Orland, *Die Cherut*: 227).

٦٨ Y. Peled, "Ethnic Exclusionism in the Periphery: 348.

٦٩ *Ibid*.

٧٠ S. Smooha, "Jüdische Ethnizität in Israel": 74.

٧١ ظهر هذا التفسير بصفة خاصة بين المثقفين من اليهود العرب؛ على سبيل المثال رواية سامي ميخائيل *schavim veschavim joter* «المساواة والذين هم أكثر حصولًا على حقوقهم». حيث يحكي عن أحد اليهود العرب ويدعى ديفيد آشر، عراقي الأصل أصيب بشدة في حرب الستة أيام نتيجة لاحتراق سيارته، ونظرًا لاحتراق ملابسه الخارجية فلم يكن هناك أي شيء يدل على هويته. زاحفًا، طلب المساعدة من فيلق إسرائيلي عابر. فأوقف ضابط إسرائيلي بشارب أشقر – أي ضابط أشكنازي – سيارته وتوجه إليه. وهنا بدأ اليهودي العربي من شدة انفعاله يسب ويلعن بلغته الأصلية، أي اللغة العربية. لذا فاعتقد الضابط الأشكنازي أنه عربي، وأراد أن يقتله. فأسرع الجندي اليهودي العربي بالصراخ بالعبرية. وهنا أدرك الضابط الأشكنازي أن الأمر يتعلق بأحد اليهود S. Michael, *schavim veschavim joter* [Die Gleichberechtigten und diejenigen, die mehr als gleichberechtigt sind] (Tel Aviv, 1974): 31. ومن خلال هذا الجندي، يعكس سامي ميخائيل وضع اليهود العرب في إسرائيل. فبدون زي الجيش اليهودي فإنه لم يبدُ للضابط ذي الشارب الأشقر يهوديًا حقًا. هذه الصورة المعبرة تعكس حقيقة وضع اليهود العرب، مثلما أوضح سامي ميخائيل في حديث مع كاتب الأطروحة (٦ إبريل ٢٠٠٠، حيفا/ رامات جولدا). فقط حينما يتخلى اليهود العرب عن هويتهم العربية، ومميزاتهم اللغوية، وعاداتهم، يتم اعتبارهم يهودًا حقيقيين، وهو الأمر الذي فعلوه من خلال موقفهم المعادي للعرب.

٧٢ Y. Peres, S. Schemer, "The Ethnic Factor in Elections", in: *The Roots of Begin's Success: The 1981 Israeli Elections* (London, 1984).

٧٣ Y. Nahon, *Megamot baTa'asuqa – haMemad ha'adati 1958-1981* [Trends in der Beschäftigungslage: die ethnische Dimension 1958-1981] (Jerusalem, 1984); P. S. Cohen, "Ethnicity, Class, and Political Realignment in Israel", in: *Jewish Journal of Sociology*, vol. 25 (1983); Y. Shavit, "Segregation, Tracking, and the Educational Attainment of Minorities: Arabs and Oriental Jews in Israel", in: *American Sociological Review*, vol. 55, no. 1 (1990).

٧٤ S. N. Eisenstad, *Mavo' leCheqer ha Mivne haSotziologi schel 'Edot haMizrah* [Einführung in das Studium der soziologischen Struktur der orientalischenJuden] (Jerusalem, 1947); "The Oriental Jews in Israel: A Report on a Preliminary Study in Culture Contacts", in: *Jewish Social Studies*, vol. 12, no. 3 (1950).

 

٧٥ للمزيد عن هذا المنهج، قارن:
D. Bernstein, S. Swirski, “The Rapid Economic Development of Israel and the Emergence of the Ethnic Division of Labor”, in: *Brotosh Journal of Sociology*, 33 (1982); P. S. Cohen, “Ethnicity, Class, and Political Realignment in Israel”; Sh. Swirski, *lo Nechschalim ela Menuchschalim – Misrachim veAschkenasim beJisra’el: Nituach sotziologi ve Schechut ‘im Po‘alim vePo‘alot* [Nicht rückständig gemacht- Misrachim und Aschkenasim in Israel: Eine soziologische Analyse in der Umgang mit Abeitern und Arbeiterinnen] (Haifa, 1981); *Israel: The Oriental Majority* (London/New Jersey, 1989).

٧٦ D. Seliktar, *Divided We Stand: American Jews, Israel and the Peace Process* (London, 1984): 41.

٧٧ A. Oz, *Im Lande Israel* (Frankfurt/Main, 1984): 35f.

٧٨ Sh. Swirski, *Israel: The Oriental Majority*; Y. Peled, “Ethnic Exclusionism in the Periphery; *Schas – Etgar haJisra’elijut* [Schas – Die Herausforderung des Israelismus] (Tel Aviv, 2001).

٧٩ Kimmerling, 2001a: 91.

٨٠ للمزيد عن أوضاع سوق العمل في اليشوف، انظر:
G. Shafir, *Land, Labor and the Origins of the Israeli- Palestinian Conflict, 1882-1914* (Cambridge, 1989); “The Meeting of Eastern Europe and Yemen: ‘Idealistic workers’ and ‘Natural Workers’ in Early Zionist Settlement in Palestine”, in: *Ethnic and Radical Studies*, vol. 13, no. 2 (1990).

٨١ *Ibid.*

٨٢ G. Shafir, “The Meeting of Eastern Europe and Yemen: ‘Idealistic Workers’ and ‘Natural Workers’ in Early Zionist Settlement in Palestine”.

٨٣ Y. Peled, “Ethnic Exclusionism in the Periphery”: 362.
لمزيد من التفاصيل حول دور الهيستادروت في سوق العمل، انظر:
Sh. Swirski, *lo Nechschalim ela Menuchschalim*; G. Shafir, *Land, Labor and the Origins of the Israeli- Palestinian Conflict, 1882-1914*; M. Shalev, “Jewish

Organized Labor and the Palestinians: A Study of the State/Society Relations in Israel", in: *The Israeli State and Society: Boundaries and Frontiers* (State University of New York Press, Albany, 1989).

٨٤ M. Shalev, "Jewish Organized Labor and the Palestinians: 104.

٨٥ *Ibid.*: S. 111.

٨٦ فقد تنافس الإسرائيليون الفلسطينيون مع اليهود العرب بصفة خاصة في مجال الأعمال الزراعية، انظر في ذلك:

A. Ben-Porat, *Between Class and Nation: The Formation of Jewish Working Class in the Period before Israel's Statehood* (New York, 1986): Chapter 2.

٨٧ I. Halevi, *Auf der Suche nach dem Gelobten Land. Die Geschichte der Juden und de Palästina- Konflikt* (Hamburg, 1986): 275.

٨٨ Y. Peled, "Ethnic Exclusionism in the Periphery": 706.

٨٩ للمزيد عن المنافسة بين الفلسطينيين واليهود العرب في سوق العمل في إسرائيل، انظر:

N. Makhoul, "Change in the Employment Structure of Arabs in Israel", in: *Journal of Palestine Studies*, vol. 11, no. 3 (1982); M. Semyonov, N. Lewin-Epstein, *Hewers of Wood and Drawers of Water: Non-Citizen Arabs in Israeli Labor Market* (Ithaca, 1987); R. Khalidi, *The Arab Economy in Israel: The Dynamics of a Region's Development* (London, 1988); J. Portugali, "Nomad Labour: Theory and Practice in the Israeli-Palestinian Case", in: *Transactions of the Institute of British Geographers*, New Series, vol. 14 (1989); M. Semyonov, Y. Cohen,"Ethnic Discrimination and the Income of Majority-Group Workers", in: *American Sociological Review*, vol. 55, no. 1 (1990).

٩٠ Y. Peled,"Ethnic Exclusionism in the Periphery": 712.

٩١ *Ibid.*: 359.

٩٢ B. Kimmerling, "Between Hegemony and Dormant Kulturkampf in Israel"; *The Invention and Decline of Israeliness: State, Society, and the Military* (Los Angeles and London, 2001).

٩٣ إن استخدام مصطلح الصراع الثقافي على المجتمع الإسرائيلي لم يكن جديدًا. فكثيرًا ما كان يستخدم في الأعمال المختلفة لتحليل الصراع اليهودي الداخلي A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God* (New Jersey, 1969). ودائمًا ما أصبح هذا المصطلح يستخدم لتحليل الأزمات اليهودية الداخلية A. Marmorstein, *The Old Rabbinic Doctrine of God*. ومنذ تسعينيات القرن العشرين أصبح هذا المصطلح مفضلًا سواء في العلم أو في الإعلام.

M. Zimmermann, *Zwischen Nation und Religion* (Berlin, 1997): 115-120; W. Laqueur "Acute Culture War in Israel: Chasms Between the Intelligentsia and the Natanyahu Government", in: http://www.nzz.ch/english/background/background1998/background9806/bg980620israel.html; M. Wolffsohn, *Politik in Israel: Entwicklung und Struktur des polituschen Systems* (Opladen, 1983); M. Kohn, "View from Nov. A Going Concern", in: *Jerusalem Post* (30 March 1999); E. Kopelowitz, "Jewish Culture Wars: Changing Attitudes Towards Religion and Ethnicity Among American and Israeli Jews", in:
http://geocities.com/debbieanderzra/rut/gerspubliclectureapril2000.html; U. Avenry, "*Sipur shel Schnei ʻAmim* [Eine Geschichte von zwei Völkern]", in: *Maʻariv* (18 August 2000).

إلا أنه يجب علينا إبراز أعمال كيمرلينج؛ حيث إنه كان الوحيد الذي اهتم في أعماله بتناول الصراع الثقافي تفصيليًّا. انظر:

B. Kimmerling,"Between Hegemony and Dormant Kulturkampf in Israel"; *The Invention and Decline of Israeliness*.

٩٤ B. Kimmerling,"Between Hegemony and Dormant Kulturkampf in Israel": 53.

٩٥ للمزيد عن ظاهرة ما بعد الصهاينة، انظر:

L. J. Silberstein, *Mapping Jewish Identities–New Perspectives on Jewish Studies* (New York, 1999).

٩٦ حتى بدايات تسعينيات القرن العشرين كانت الحركة الاستيطانية تحت سيطرة الجوش امونيم. وحينما انحلت الجوش امونيم، في أعقاب خلاف سياسي، تكون كيانان يمثلان الاتجاه السياسي والأيديولوجي للسكان حتى يومنا هذا. فأثناء ما كانت قيادة مجلس بلديات المستوطنات بمثابة تنظيم سياسي، شكل المجلس الحاخامي للمستوطنين المصلحة الأيديولوجية للسكان.

٩٧ لمزيد من التفاصيل، انظر: A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*، خاصة الفصل الرابع.

٩٨ B. Kimmerling, *The Invention and Decline of Israeliness*: 133-136.

٩٩ لمزيد من التفاصيل حول دور العرب الإسرائيليين، انظر:
J. M. Landau, *Jews in Nineteenth Century Egypt* (New York, 1969); S. Jiryis *The Arabs in Israel 1948-1966* (Washington, 1976); B. Kimmerling, J. S. Migdal, *Palestinians: The Making of People* (Harvard University Press, 1994): Chapter 7.

١٠٠ ويضاف لتلك الثقافات المضادة ثقافة أخرى، تلك الخاصة بالمهاجرين الروس والإثيوبيين، الذين يحاولون تشكيل هوية اقتصادية وحضارية وسياسية خاصة بهم. للمزيد عن الهوية الثقافية لليهود الروس والإثيوبيين في إسرائيل، انظر:
B. Kimmerling, *The Invention and Decline of Israeliness*: 136-163.

١٠١ القانون اليهودي المقدس، الهالاخا يحتوي على ٣١٦ أمرًا ونهيًا المعروفة باسم المصطلح Mitzvot.

١٠٢ B. Kimmerling, *The Invention and Decline of Israeliness*: 115.

١٠٣ للمزيد عن الصراعات الحضارية للثقافات المضادة الأخرى التي تم ذكرها، انظر:
B. Kimmerling, "Between Hegemony and Dormant Kulturkampf in Israel"; *The Invention and Decline of Israeliness*.

١٠٤ ومن ضمن الميزراحيم الجدد كان الكاتب وعالم النفس مغربي الأصل سامي شالوم خيتريت، مؤسس المدرسة البديلة لـ Kedma «وتعني باتجاه الشرق»، وإيلا «حبيبة» شوهات؛ يهودية من أصل عراقي والتي تعمل كعالمة في الأعراق البشرية بـ City State University في نيويورك، ويوسي دهان ذو الأصل المغربي ويعمل كعالم اجتماع تعليمي في الولايات المتحدة الأمريكية، وهو في الوقت الراهن يقوم بتدريس علم الاجتماع السياسي في الجامعة المفتوحة بحيفا، وفيكي شيران؛ صحفي في جريدة يديعوت أحرنوت اليومية، وعالم الاجتماع من تل أبيب؛ يهودا شينهاف، والشاعر والكاتب الإسرائيلي إميل ألكالي.

١٠٥ لا يسود هنا بين الميزراحيم الجدد رأي واحد موحد، ففي الوقت الذي ابتعد فيه شوهات وشيتريت عن الأشكناز، وقدما للميزراحيم فكرًا جماعيًا ثقافيًا مجمعًا،

S. Chetrit, "An Ashkenazi State is no Paradise for Mizrahi", in: *News from Within*, no. 1, (1996); E. Shahot, "Die orientalisch-jüdische feministische Bewegung", in: *Daheim im Exil: Orientalische Juden in Israel* (Berlin, 1998): 1ff.

نجد أن داهان قد أقر أن الصهيونية قد استعمرت بالفعل الفلسطينيين، إلا أن هذه الصهيونية قد استطاعت تكوين الطابع الجماعي الإسرائيلي وتقوية الطابع الجماعي الفلسطيني. فيرى نفسه كجزء من الطابع الجماعي الإسرائيلي، ولكنه يكافح باعتباره ميزراحيًا جديدًا ضد الهيمنة وعدم المساواة داخل المجتمع، وجزء من هذه الهيمنة يقوم في الأصل على العرقية التي تعطي الأفضلية لكون المرء أشكنازيًا.

١٠٦ S. Chetrit, "Mizrahi Politics in Israel: Between Integration and Alternative", in: *Journal of Palestine Studies*, vol. XXIX, no. 4 (Summer, 2000), Issue 116: 60.

١٠٧ *Ibid.*: 61.

١٠٨ هذا ما عرضه شوهات في مقال له حول الصهيونية من وجهة نظر تضحيته اليهودية، والمقصود هم اليهود العرب.

E. Shahot, "Sephardim in Israel: Zionism from the Standpoint of Its Jewish Victims", in: *Social Text: Theory, Culture, Ideology*, 19/20 (1988).

١٠٩ إن استخدام الهولوكوست لإبراز المعاناة الشخصية هو أمر شائع داخل اليهود العرب، وكثيرًا ما يستخدم. لذا فقد ظهر في منتصف ثمانينيات القرن العشرين على كثير من الحوائط في تل أبيب الجرافيتي التالي: الأشكنازية= الأشكناز «اليهود الأوروبيون» + الـ Nazim «النازية». كما تجرأ أحد الممثلين – وهو من اليهود العرب – في التليفزيون الإسرائيلي على القول إن التفرقة التي يعاني منها اليهود العرب في إسرائيل هي نوع من الـ Schoah، انظر في ذلك:

M. Zuckermann, "Die Parzellierung der Shoa- Erinnerung im heutigen Israel vom historischen Ereignis zum Gegnstand ideologischer Projektion", in: *Gebrochene Identitäten: zur Kontroverse um kollektiven Identitäten in Deutschland, Israel, Südafrika, Euopa und im Identitätenkampf der Kulturen* (Opladen, 1999): 56.

١١٠ من خلال الكلمات «راديكالية، ونقد، وبديل» يصف شيريت الميزراحيم الجدد،

S. Chetrit, "Mizrahi Politics in Israel: 59.

١١١ وبمرور الوقت انتهج بعض أعضاء الفهود السود منهجًا راديكاليًا. تشارلي بيتون، الذي انضم عام ١٩٧٧ للـ DFF، جسد هذا التطور.

M. Wolffsohn, *Politik in Israel: Entwicklung und Struktur des polituschen Systems* (Opladen, 1983): 396.

١١٢ هذا الاسم استنادًا إلى Rainbow Coalition أي قوس التحالف للحقوقي الأمريكي Jesse Jackson.

١١٣ في البداية كللت جهودهم بالنجاح لصالح اليهود العرب فيما يتعلق بقانون جديد للسكن، انظر:
S. Chetrit, “Mizrahi Politics in Israel”: 61.

١١٤ B. Kimmerling, “Between Hegemony and Dormant Kulturkampf in Israel”: 62.

١١٥ *Ibid.*

١١٦ *Ibid.*

١١٧ *Ibid.*: 63.

١١٨ حتى ثمانينيات القرن العشرين لم يكن مسموحًا في الإعلام بث الموسيقى الخاصة باليهود العرب، أي موسيقى الميزراحية،
A. Keller, *Terrible Days. Social Divisions and Political Paradoxes in Israel* (Amesterdam, 1987): 61.

١١٩ أسلوب حديث الميزراحيم في العبرية هو أسلوب أصلي.

١٢٠ N. A. Stillman, *Sephardi Religious Responses to Modernity* (London, 1995): 6f.

١٢١ B. Kimmerling, “Between Hegemony and Dormant Kulturkampf in Israel”: 54.

١٢٢ وبذلك أصبحت الحركة الاستيطانية في المناطق المحتلة شأنًا أشكنازيًّا بحتًا. فاليهود العرب لا يكادون يسكنون في الأراضي التي احتلتها إسرائيل. بل هم ضد عمليات البناء في المستوطنات؛ لأنهم يريدون استثمار أموال هذه المستوطنات في الأحياء الفقيرة ومدن التطوير.
J. Bunzl, *Juden im Orient: Jüdische Gemeinschaften in der islamischen Welt und Orientalische Juden in Israel* (Wien, 1989): 110; D. Ben Simon, *‘Iska ’afela baDaom* [das dunkle Geschäfte im Süden] (Jerusalem, 2002): 1ff.

١٢٣ وفي هذا الموضع تجب الإشارة إلى أننا لا يمكن أن نتفق بصورة تامة مع تصنيف كيمرلينج لشاس على أنه ليس Masroti (1998: 110). فالواقع مختلف تمامًا. إن دراسة قيادة شاس في الحاريديم Haredim الأشكنازي لا تعني أننا لا يمكن أن نحللهم على أنهم Masorti. ففي الحقيقة تعد هذه المسألة شديدة التعقيد، وسوف نتناولها باستفاضة في الفصل المتعلق بشاس.

١٢٤ M. Wolffsohn, *Politik in Israel: Entwicklung und Struktur des polituschen Systems*: 239.

١٢٥ S. Chetrit, “Mizrahi Politics in Israel”: 60-61.

١٢٦ يديعوت أحرنوت، ٢ يونية ١٨٩١.

الفصل السادس

المجد للسفارديم
عوفاديا يوسف والمجتمع الإسرائيلي

ما دام الحاخام عوفاديا يأمر باختيار شاس، فسوف أختار شاس. لأن شاس هي الحاخام يوسف. والحاخام يوسف هو من أوجد شاس، وهو لا يريد منح الشرف والكرامة ليهود الشرق فقط، وإنما أيضًا لليهودية وللتوراة في كل أنحاء أرض إسرائيل. ما فعله الحاخام يوسف للسفارديم في السنوات الأخيرة، لم يحققه أيٌّ من الأحزاب الأشكنازية منذ تأسيس الدولة[١].

المدخل

منذ النصف الأول من ثمانينيات القرن العشرين، أخذت أهمية الحاخام عوفاديا يوسف؛ مؤسس حزب شاس الديني، في الازدياد داخل إسرائيل. في كل خطبة من خطبه الأسبوعية تقريبًا، انتهز الحاخام يوسف الفرصة من ناحيته لمهاجمة أسلوب الحياة العلماني للمجتمع الإسرائيلي. وكان في بؤرة التركيز ممثلو الدولة الأشكنازية – العلمانية. لذا فقد وصف في فبراير ١٩٩٩ قضاة المحكمة الإسرائيلية بأنهم (بوعلاي نيدوت) وهو مصطلح يطلق على من يمارس الجنس مع النساء قبل انقضاء فترة الحيض كما قررتها الشريعة اليهودية[٢]. كما كان السياسي الإسرائيلي يوسي سريد؛ رئيس حزب ميريتس في ذلك الحين هدفًا لانتقاد الحاخام يوسف. انتقد الحاخام بشدة سياسة وخطط سريد باعتباره وزيرًا للثقافة الداعية لتقليص ميزانية دعم المؤسسات التعليمية لحزب شاس، وكذلك أيضًا دعوة سريد لتدريس أعمال الشاعر الفلسطيني محمود درويش في المناهج التعليمية الإسرائيلية. فقد ناشد الحاخام يوسف مؤيديه في خطبة له قبل عيد البوريم اليهودي في مارس ٢٠٠٠ «اقتلعوا يوسي سريد، اقتلعوا يوسي درويش»[٣]. ولم يتوقف الحاخام يوسف عند انتقاد القضاء والساسة، بل وجه جم غضبه إلى التيار العلماني عامة، وبخاصة نشاطات الحركات النسائية في إسرائيل، اللائي لا يراعين طقوس الطهارة الدينية بصورة كافية، وبذلك أنجبن للشعب اليهودي في إسرائيل ذرية غير طاهرة.

وفي مناسبة أخرى ناشد الرجال بعدم الوقوف بين امرأتين، بل بين حمارين أو جملين؛ «لأن النساء لا تهتم بالتوراة ومن يمشي بالقرب منهن يصبح مثلهن»[٤]. وواصل الحاخام تهكمه على الحياة العلمانية وأيقوناتها إلى حد انتقاده ضحايا الهولوكوست من اليهود، حين صرح أن الستة ملايين ضحية المحرقة هم أناس أخطأوا في حق الله وابتعدوا عن تعاليم اليهودية، فعاقبهم الله بأن سلط عليهم هتلر[٥].

وقابل الرأي العام الإسرائيلي تلك التصريحات الغريبة والمستفزة للحاخام يوسف برد فعل غاضب وساخط. فوصف تومي لابيد (١٩٣١ - ٢٠٠٨)؛ رئيس شينوي في ذلك الحين والمعروف بعلمانيته المتطرفه، الحاخام يوسف على أنه مجرد «عجوز أحمق» لا يجب أن يؤخذ مأخذ الجد. وأيضًا سخر منه السياسي الإسرائيلي والناشط المعروف في حركة السلام الآن الإسرائيلية؛ أوري أفنيري معتبرًا أن الحاخام يوسف يمثل يهودية العصور الوسطى. وبنبرة معتدلة يقر موشي كافيه؛ رئيس جامعة بار إلان الدينية، بمكانة الحاخام يوسف باعتباره أحد أكبر حكماء التوراة في العصر الحديث، ومقللًا في ذات الوقت من أهمية تصريحات الحاخام يوسف حول الهولوكوست.

و لم يقتصر هجوم الحاخام يوسف على إسرائيل الأشكنازية العلمانية. فتمركزت انتقاداته أيضًا حول الكيان الأشكنازي الديني. استغل الحاخام يوسف كل فرصة متاحة من أجل انتقاد الأسس الدينية الأشكنازية. كما أن تلك الخلافات الدينية الداخلية، التي سببها الحاخام يوسف بانتقاداته ضد الممارسات الأشكنازية للدين، اقتصرت فقط على الدوائر الدينية، و لم تحظ بأية أهمية تُذكر في القطاعات غير المتدينة للرأي العام الإسرائيلي.

والثابت أن الحاخام يوسف قد قاد منذ أن تولى وظيفة الحاخام الأكبر للسفارديم (١٩٧٢ - ١٩٨٣) صراعًا حضاريًّا ضد أساليب الحياة المتبعة للأشكناز العلمانيين

وكذلك المتدينين، وتزايد الأمر بعد تأسيسه لحزبه المسمى شاس. هذا الصراع الحضاري، الذي لم يعارضه الرأي العام الأشكنازي – العلماني والمتدين – أذهل الأشكناز وجعلهم يدافعون عن أنفسهم ضد الحاخام يوسف بهجمات كلامية. إلا أن هذه الهجمات الكلامية للمثقفين الأشكناز، والتي وصفت الحاخام يوسف على أنه على سبيل المثال مخادع قديم يجسد يهودية القرون الوسطى، لم تكن إلا بمثابة رد فعل ظرفي غير مجدٍ أو مفيد لتحليل دور الحاخام يوسف. فمن الرجل؟ ومن أين له كل هذه القوة لمهاجمة ممثلي الدولة وقوانينها؟ وهل يمكن فهم وتحليل دور الحاخام عوفاديا يوسف من خلال تصريحاته الرنانة وما يصحبها من ضجيج إعلامي؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، نركز الجهد في هذا الفصل حول الحاخام يوسف ومؤسسات المجتمع المدني التي أفرزها حزب شاس. فهذان العاملان هما سبب نجاح حزب شاس. ونواصل تحليلنا في الإطار الجرامشياني، والذي مؤداه أن نهاية الهيمنة تأتي عندما لا تستمر مجموعة الهيمنة في القيادة، وإنما تحكم فقط. وتمثل نهاية الهيمنة بالنسبة لجرامشي حالة من الأزمة تعرض المجتمع بأكمله للخطر؛ لأنها تترك المجال واسعًا للصراعات الحضارية وأنشطة القوى الغامضة وأصحاب المكانة والكاريزما[٦]. فإذا ما تناولنا دور الحاخام يوسف باعتباره قائدًا كاريزميًّا، فنحن لا يعنينا في هذا الصدد أن نقدم تحليلًا نفسيًّا، وإنما نتناول الحاخام يوسف كظاهرة لم يكن باستطاعتها الظهور على المسرح الإسرائيلي إلا بعد انتهاء الهيمنة الأشكنازية. واستمرارًا لاستعراض أفكار جرامشي حول نهاية الهيمنة في إسرائيل نقول إن نهاية نظام الهيمنة الخاص باليسار الصهيوني قد سبب أزمة سياسية واجتماعية. وقد نتجت هذه الأزمة من واقع أن النظام القديم قد انتهى دون أن يولد نظام جديد. فانحلت تلك المجموعات التي كونت الأمة والتي كانت في الأصل قد اندمجت بشكل مصطنع وتشكلت من مجموعات غير متجانسة ثقافيًّا للغاية، وتفككت إلى ثقافات وثقافات مضادة. وفقد الهدف الذي جاهد الصهاينة

اليساريون لتحقيقه، وهو جمع مجتمعات المنفى ودمجهم في مجتمع واحد بهوية جماعية واحدة وتحت راية الصهيونية، فَقَدَ بريقه.

إن نهاية هيمنة اليسار الصهيوني أدت إلى نوع من التشرذم الثقافي للمجتمع الإسرائيلي على شكل مجموعات مختلفة ذات اهتمامات متباينة تريد ملء الفراغ السياسي والاجتماعي في إسرائيل. وفي هذا الوضع السياسي الجديد كان حزب شاس يهدف إلى بناء نظام جديد للمجتمع الإسرائيلي، أي هوية ثقافية جديدة على أساس المنهج السفارديمي – الهالاخي الذي صاغ حياة يهود فلسطين حتى وصول اليهود الأوروبيين الأشكناز. وفقًا للحاخام يوسف فقد فشلت الصهيونية في توحيد اليهود في إسرائيل. فقط الدين، والدين فقط بتفسيره السفارديمي هو الذي سيوحد كل اليهود. وإذا ما تحدث الحاخام يوسف عن (لاهخزير عيطراه ليوشناه) أي «إرجاع التاج لمكانه الصحيح» فإنه يعني بذلك بناء نظام اجتماعي جديد في إسرائيل نابع من القيم اليهودية السفاردية كما تشكلت وتبلورت تحت مظلة الحضارة العربية الإسلامية.

من وجهة نظر الحاخام يوسف، لم تفشل الصهيونية العلمانية في خلق مجتمع يهودي في إسرائيل، بل فشلت معها أيضًا المؤسسة الدينية الأشكنازية. هناك مرجعية دينية واحدة يمكنها إنقاذ المجتمع الإسرائيلي وقيادته إلى مجتمع مثالي، هذه المرجعية يمثلها الحاخام يوسف كارو؛ صاحب المنهج السفاردي كما عبر عنه في كتابه (شولحان عاروخ) أي (المائدة المعدة). بالنسبة للحاخام يوسف، مَثَّل الحاخام يوسف كارو مصدر المعرفة في اليهودية، والتي اعتمد عليها أيضًا يهود أوروبا المتدينون. إلا أن هذه القيم السفارديمية قد عُدلت لتناسب أوروبا المسيحية، ففقدت بذلك مصداقيتها وبريقها. لذا يرى الحاخام يوسف نفسه بمثابة الحارس للمنهج السفارديمي مثلما قننه الحاخام كارو، وأخذ يشجع على عودة التاج لمكانه الصحيح، بمعنى توحيد الشعب اليهودي تحت تاج المنهج السفارديمي مثلما دونه وقننه الحاخام كارو في كتابه «المائدة المعدة». لذا فالهوية الثقافية

التي كان يسعى إليها الحاخام يوسف هي اندماج وليست بأية حال من الأحوال، مثلما كان يُفترض في الغالب، نوعًا من الانفصالية. وهي غير موجهة للسفارديم فقط، وإنما يجب، وفقًا للحاخام يوسف، أن تعمل على توحيد كافة الشعب اليهودي السفارديمي والأشكنازي تحت راية المنهج السفاديمي – الهالاخي. باختصار بسيط ينطلق الحاخام عوفاديا يوسف من شعار «اليهودية هي الحل» كما شرحها أهل المنهج السفارديمي.

حتى يمكن توحيد الشعب اليهودي تحت تاج المنهج السفارديمي، قاد الحاخام يوسف في إسرائيل صراعًا حضاريًّا ضد الأشكناز سواء المتدينين أو العلمانيين. وانطلاقًا من هذا السياق يمكن أن نفهم هجومه الكلامي على أسلوب الحياة الأشكنازية. و لم تكن البلاغة هي السلاح الوحيد ضد الأشكناز، وإنما اعتمد الحاخام يوسف في صراعه الحضاري ضد الأشكناز على دعامتين؛ علمه الديني المميز والمؤسسات الخاصة به، وحزب شاس وكذلك مؤسسة (الهمعيان) أي «المنبع» والتي نجحت في تقديم خدمات تعليمية وصحية واجتماعية في كافة أنحاء البلاد.

بعدما يتم استعراض شخصية الحاخام يوسف، يجب أن نستعرض كيف قاد هذا الحاخام صراعه الديني ضد الأشكناز. كما يجب أن يتم أيضًا تحليل كيف استخدم الحاخام سلطته الهالاخية في صراع المناهج من أجل رفع راية المنهج السفارديمي في مواجهة المنهج الأشكنازي. فبالنسبة للحاخام يوسف، كان المنهج السفارديمي سائدًا منذ القرن السابع عشر، أي في فترة حياة الحاخام يوسف كارو. ومنذ قدوم الأشكناز من أوروبا في القرن التاسع عشر بدأ المنهج السفارديمي يفقد مركزه القيادي. فقد تمكن الأشكناز من جعل منهجهم الأجنبي والدخيل هو المنهج السائد في أرض إسرائيل. قاد الحاخام يوسف انطلاقًا من مكانته الدينية الصراع ضد الإشكاز؛ بهدف إعادة المنهج السفارديمي لوضع القيادة المفقود. كما يجب إبراز كيف قاد الحاخام يوسف الصراع الحضاري ضد المجتمع الصهيوني. كما سيتم هنا أيضًا إظهار كيفية رفض الحاخام

للصهيونية باعتبارها أيديولوجية للدولة. وبدلًا منها نادى بنوع آخر من الصهيونية، وهي الصهيونية السفارديمية. وسوف يتم إيضاح ما فهمه الحاخام يوسف ورفقاؤه تحت مفهوم الصهيونية الجديدة الخاصة بهم.

وأخيرًا سوف يتم استعراض كيف تمكن الحاخام يوسف من إحراز نجاح سياسي واجتماعي من خلال حزب شاس الديني، وأيضًا من خلال نشاط الحزب الناجح في المجتمع من خلال مؤسسة المنبع، بما تقدم من خدمات اجتماعية وتربوية وصحية في كافة المدن الإسرائيلية.

الحاخام والكاريزما

في الدوائر المحيطة بالحاخام عوفاديا يوسف يتناول معاونوه وأتباعه ومريدوه دائمًا نفس القصة والرواية التالية[٧]: حينما سُئل الحاخام يوسف كارو في إحدى المرات عن الأشكناز في صفد، الذين كانوا في البداية تابعين للمنهج السفارديمي، أجاب: لأنهم – السفارديم – كانوا أول مَن سكن المدينة، أصبح كل من سكن في المدينة بعدهم، تابعين لهم حتى إن فاق الأشكناز السفارديم عددًا، وجب على الأشكناز أن يتبعوا المنهج السفارديمي[٨]. وفي الواقع فقد اتبع الحاخامات سواء السفارديم أو الأشكناز قرار كارو هذا لقرون متعددة. فالحاخامات الأشكناز الذين استقروا في فلسطين، اتبعوا المنهج الهالاخي للسفارديم الذي كان سائدًا هناك، والذي كان برئاسة أحد كبار الحاخامات السفارديم، والذي كان يحمل لقب الأول لصهيون، وهو مصطلح يحمل في طياته الأسبقية في المقام والمكانة. وانتُخب الحاخام الأكبر السفارديمي من قبل مجلس الحاخامية، والذي كانت سلطته معترفًا بها من قبل السلطة العثمانية. وهذه القاعدة بقيت سارية حتى القرن التاسع عشر إلى أن تزايد تأثير اليهود الأشكناز المقيمين بفلسطين. وتمكن

اليهود الأشكناز بمساعدة يهود أوروبا وبدعم من القنصليات الأوروبية وكذلك ممثل روسيا القيصرية في فلسطين من وضع نهاية لسيطرة المنهج السفارديمي – الهالاخي.

إن الانقلاب الأشكنازي – الهالاخي ضد سيطرة السلطة السفارديمية – الهالاخية قد حدث بالتحديد عام ١٩١٢. وتحت ضغط اليهود الأشكناز، وافق الحاخام الأكبر للسفارديم آنذاك، والذي كان يُدعَى الحاخام بن صيون مائير حي عوزيال (١٨٨٢–١٩٥٣) على إنشاء وظيفة جديدة؛ وهي الحاخام الأكبر للأشكناز. ومنذ ذلك الوقت تقاسم الحاخام عوزيال مع الحاخام إبراهام يتسحاق كوك (١٨٦٥ – ١٩٣٦) السلطة الهالاخية العليا في البلاد. من جهته اعتقد الحاخام عوزيال أنه يمكنه إقناع زميله الحاخام كوك، والبحث عن حلول مشتركة تكون مقبولة من السفارديم وكذلك من الأشكناز؛ بهدف الجمع بين المناهج الدينية للطرفين. ومرت ٩٠ عامًا منذ ذلك الوقت، و لم تتقابل مناهج الأشكناز والسفارديم، بل إن التقاليد الهالاخية المشتركة أصبحت أبعد ما تكون عن ذي قبل.

بالنسبة للحاخامات السفارديم هناك اعتقاد راسخ عبر الأجيال، وهو أن اهتمام الحاخام كوك بدمج المنهجين لم يكن إلا وعودًا خالية. ففي الحقيقة اهتم الحاخام كوك بتوطيد السلطة الأشكنازية للحاخام الأكبر وإحلال المنهج الأشكنازي – الهالاخي، في الوقت الذي استسلم فيه الحاخام الضعيف عوزيال لسيطرة الأشكناز وقَبِل باعتراف واسع بالمنهج الأشكنازي – الهالاخي. أما كبار الحاخامات السفارديميين التالين فقد شعروا بتبعيتهم لكبار الحاخامات الأشكناز. فبنى الأشكناز المتفوقون اقتصاديًّا مدارس تلمودية (يشيفووت)، وكذلك المدارس الدينية العامة (بيتاي سيفر ماملاختيم داتيم)، ودور العبادة وغيرها العديد من المؤسسات الدينية. وعلى العكس من ذلك كان حال السفارديم المتدني اقتصاديًّا، فهم لم يكونوا في وضع يسمح لهم ببناء مؤسسات دينية خاصة بهم. فاعتمد السفارديم في تعليمهم الديني على المؤسسات الدينية الأشكنازية

التي ساد فيها المنهج الأشكنازي الهالاخي. فتحول بعض الطلاب السفارديم إلى المدارس الخاصة بالأشكناز وبحثوا عن الاندماج الكامل. وهناك كانوا بالفعل مُرَحَّبًا بهم وتم تقبلهم. ولكنهم مع ذلك وعلى الرغم من معرفتهم الدقيقة والشاملة عن اليهودية، فقد تم استبعادهم من التسلسل الهرمي للقيادات الدينية.

أحد هؤلاء الطلبة كان عبد الله يوسف، الذي ولد في الثالث والعشرين من سبتمبر ١٩٢٠ في مدينة بغداد بالعراق. هاجرت العائلة في عام ١٩٢٤ إلى فلسطين واستقرت في أحد الأحياء اليهودية بمدينة القدس، هنا بدلت الأسرة اسم عبد الله العربي بالاسم العبري المقابل له وهو عوفاديا. نشأ عوفادي في مدينة القدس، وكان يساعد والده كطفل صغير في محل بقالة امتلكته الأسرة، ومن ثم اكتشفت العائلة الموهبة الدينية للطفل وحرصه على حفظ التوراة، فأرسلته إلى المدرسة الدينية المعروفة باسم «شجرة يوسف المثمرة» أو كما تسمى بالعبري (بورات يوسف). هنا تتلمذ عوفاديا للحاخام المعروف عيزرا عطية (١٨٨٧ - ١٩٧٠). وهنا أيضًا وطبقًا لرواية تلاميذ الحاخام عوفاديا، اكتشف الحاخام عطية موهبة عوفاديا، فقربه إليه وأصبح تلميذه المفضل. ويحكي طلاب الحاخام يوسف كيف أن معلمهم كتب كتابه الأول في العلوم التوراتية، وهو في سن الرابعة عشرة. وبغض النظر عن صحة هذه الروايات من عدمها، فمن الواضح أن الحاخام كان طالب علم ناجحًا وله طموح، فبعد أن حصل على إجازة الحاخامية، وهي ما يطلق عليها في العبرية (سيمخا لربانوت)، تأهل للعمل كحاخام في فلسطين، و لم يتوانَ عن السفر إلى مصر وهو ابن السابعة والعشرين، بعد أن تلقى دعوة من الحاخام المصري هارون شويقة؛ لتدريس أصول التوراة في القاهرة، وفي العاصمة المصرية وبناءً على رغبة الجالية اليهودية عُيِّن كقاضٍ في الشئون الدينية ليهود مصر. ومع نشوب حرب ١٩٤٨ عاد الحاخام عوفاديا يوسف إلى القدس في عام ١٩٥٠. وهناك في القدس انضم إلى إحدى المدارس الدينية التابعة للحزب الحاريديمي أجودات يسرائيل. وفي ذات

الوقت عمل كقاضٍ للشئون الدينية في المحكمة الحاخامية في مدينة بتاح تيكفا القريبة من تل أبيب. ولاحقًا تحول إلى المحكمة الحاخامية في القدس؛ حيث عمل هناك حتى عام ١٩٦٥. وفي عام ١٩٦٥ أصبح عضوًا في المحكمة الحاخامية العليا في القدس. وفي الفترة بين عامي ١٩٧٣ و١٩٨٣ شغل منصب الحاخام السفارديمي الأكبر في إسرائيل[٩].

لا يهمنا كثيرًا النجاح الوظيفي للحاخام يوسف بقدر ما يهمنا أسباب هذا النجاح وهو ما نرجعه لسببين؛ هما: تفوقه على باقي أبناء جيله في علوم التوراة، بالإضافة إلى كاريزمته وقدرته على التأثير في أتباعه ومريديه. ولإمكانية فهم ما الذي جعل عوفاديا يوسف كاريزميًّا، يجب أن نعتمد على مصطلح الكاريزما كما شرحه عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠). إن مصطلح القائد الكاريزمي ناقشه ماكس فيبر في ذلك الموضع من عمله؛ حيث يتداخل علم الاجتماع مع السياسة وعلم الاجتماع الديني. فالقائد الكاريزمي هو من يجمع بين الصفات الدينية للسياسي والصفات السياسية للمتدين بطريقة معينة[١٠]. وفقًا لفيبر تعد الكاريزما من الصفات الشخصية، التي تتوافر فيها القوى أو العناصر التي تفوق الطبيعة أو البشرية أو على أقل تقدير تتجسد فيه بعض القوى أو العناصر الخاصة أو المعينة غير المألوفة؛ بحيث يُقَيّم على أنه قائد[١١]. فلم يبدِ عوفاديا يوسف مطلب السلطة النهائية فقط، وإنما أيضًا المحبة والتوقير. فمثل أي حب حقيقي، يجب أن تكون هذه المحبة إخلاصًا أو خضوعًا بصورة طواعية. وحينما يعطي الشخص المحب، فهي تستسلم؛ لأنها على استعداد انطلاقًا من الحب أن تتنازل عن الحياة الخاصة. هذه التضحية بالنفس تعني بالنسبة لها نوعًا من الاستشفاء، بل ومن السمو.

ما بين القائد الكاريزمي يوسف وحشد المؤمنين الموقرين له، توجد دائرة من الناس قد اختارهم هو لنفسه: بالنسبة له هم بمثابة شركاء، بمثابة مبعوثين يتواصلون بينه وبين البيئة المحيطة به، بمثابة مفسرين لتصريحاته وشارحين لمفاهيمه، باختصار هم حلقة الوصل بين

القائد والرعايا. إلا أن سلطتهم ما هي إلا انعكاس للحاخام عوفاديا يوسف. إن مفهوم القائد الكاريزمي يوسف، مثلما تم تجسيدها حتى هذه النقطة، تتوافق مع وجهة نظر أتباعه. ومن هذا المفهوم، فهي تعد صالحة وفعالة. فهي يعاد تجسيدها مرارًا وتكرارًا – في المصطلحات المتباينة – من خلال التكتلات الكاريزمية، فهي دينية بالمعنى الضيق أو تحقق الشكل الديني للحياة السياسية. بلا شك فإن النظرة السيسيولوجية العميقة لماكس فيبر ترى في القادة الكاريزميين أو في التكتل الكاريزمي بالأحرى أنها من صنع الأتباع. فالكاريزما فيها إسقاط على الدائرة الضيقة المحيطة بصاحب الكاريزما. وفي البعد السيسيولوجي تتحول الكاريزما إلى شكل اجتماعي. فأسباب كاريزمة يوسف كشكل اجتماعي يمكن أن نجدها في التركيب الاجتماعي للمجتمع الإسرائيلي. وقد اكتسبت كاريزمة يوسف قواها من سعة معرفته كأفضل علماء التوراة في عصره.

لا أحد على قيد الحياة يعرف في المسائل التوراتية مثلما يعرف الحاخام عوفاديا يوسف حينما يُسأل أي سؤال ديني، يسرد من الذاكرة قائمة مدهشة من المصادر التوراتية بالكامل حتى برقم الصفحات. ويروي معجبوه كيف أنه تجادل مع برنامج كمبيوتر خاص بالقانون الحاخامي: أصر يوسف أن الكمبيوتر مخطئ فيما يتعلق بإحدى القواعد، وكان على صواب. حياته كانت مكرسة للدراسة والمعارف الدينية[١٢].

لذا فيمكن أن نرى في كاريزمة يوسف الجدارة. أما طلابه فكانوا يرون فيه ما كانوا يسعون إليه من خلال دراستهم للتوراة في المدارس الدينية؛ سعة المعرفة مجسدة في شخصه[١٣]. في نظر أتباعه قادهم يوسف في المرحلة الجديدة، والتي وصفها شوكيد بأنها التحول من أمة قائمة على الحفظ إلى أمة قائمة على الكتابة والتدوين[١٤]. قبل وصولهم لإسرائيل كانت معرفة اليهود العرب للعبرية ضئيلة للغاية. وفي إسرائيل أصبحت هذه المعرفة المحدودة بمثابة عائق لفهم الكتابات الدينية التقليدية. وأدرك عوفاديا يوسف ذلك ونقل المضامين الدينية لأنصاره بلغة سلسة وبسيطة. ودائمًا ما كان يحلو للمرء أن يُقَيِّم

خطب يوسف، إلا أنه يجب أن نفهم أن هذا النجاح الفائق لتلك الخطب إنما يكمن في قدرة يوسف على مخاطبة مستمعيه بلغة بسيطة. فهو كان يتحدث إلى مئات الألوف من أنصاره داخل وخارج البلاد الذين كانوا يستمعون إلى خطبه مرارًا وتكرارًا من خلال الأقمار الصناعية، وشرائط الكاسيت، وشرائط الفيديو، ويستلهمون منها لغتهم الخاصة بهم[١٥].

إن شعبية يوسف نتجت عما أسماه أستاذ العلوم الدينية؛ ارون ويليز بالكاريزما المُصنّعة. حيث يُظهر ويليز كيف تمكن حزب شاس من تسويق كاريزمة الحاخام يوسف المصنعة للرأي العام الإسرائيلي من خلال وسائل الاتصال المتوفرة[١٦]. وظهرت صور عوفاديا على ما يقوم حزب شاس بنشره وتوزيعه من كتب صلوات وكتب الأدعية الدينية، كذلك على بطاقات البركة التي كانت تمنح لمريديه وتوزع في المدن الإسرائيلية ذات الأغلبية السفارديمية، بل وفي الأسواق الإسرائيلية ومحطات البنزين ومباريات كرة القدم ودور السينما. فهذا كتيب لبركة السفر، وهناك آخر لبركة البيت، وثالث لمباركة العائلة وسائر الأمور الدينية والدنيوية. وجميعها ملحقة بصور للحاخام. وفي كل نسخة من جريدة «كل يوم» أو كما تسمى بالعبري (يوم ليوم) وهي الجريدة الرسمية الأسبوعية لحزب شاس، كانت دائمًا هناك صورة للحاخام يوسف. وأيضًا في محال البقالة الصغيرة وحانات الوجبات السريعة كانت هناك صور عوفاديا يوسف بلقبه الرسمي، الأول على صهيون، رئيس مجلس حكماء التوراة؛ وكذلك يومي الجمعة والسبت. وكان للقنوات المقرصنة، أي غير الشرعية الخاصة بشاس دور فعال في تسويق الحاخام عند الرأي العام الإسرائيلي من خلال بثها للصلوات ولخطبه. وكذلك ساعدت ثقافة شرائط الكاسيت التي انتشرت، وسادت في حقبة الثمانينيات من شهرة الحاخام عوفاديا يوسف. وعليه فقد أصبح الحاخام عوفاديا يوسف حاضرًا في كل مكان بالمجتمع الإسرائيلي.

عوفاديا يوسف

بجانب الشخصية الكاريزماتية، تركزت شعبية الحاخام يوسف على ركيزتين أخريين؛ هما: علمه الديني، وأهميته المتزايدة منذ ثمانينيات القرن العشرين للحياة السياسية لإسرائيل:

إن عوفاديا يوسف هو أحد أكثر المراجع الدينية المعترف بها، ليس فقط في الداخل الإسرائيلي، بل في الأوساط اليهودية في العالم أجمع، ومن ثَم الأكثر شعبية في إسرائيل اليوم. هذا الاعتراف الديني يمكن تفسيره من خلال حقيقة أن الحاخام يوسف كان يحظى بمكانة لامعة في مجال الشريعة والفقه التوراتي. وبذلك أصبح الحاخام يوسف في نظر أنصاره وكذلك خصومه كواحد من رواد التوراة في عصره. لا أحد على قيد الحياة يعرف في المسائل التوراتية مثل معارف الحاخام يوسف[١٧]، هذا ما يعتقده تسفي زوهار؛ مدير معهد مركز هارتمان للقانون اليهودي[١٨]. ولا شك أن معارف وعلم عوفاديا يوسف التوراتي لا تخلو من هالة من الأساطير يرسمها أتباعه حول عوفاديا يوسف، بما يصوره بأنه حاخام صاحب قوة خارقة. فنشر أنصاره حكايات وروايات تتركز حول طالب التوراة النابغ والطموح عوفاديا يوسف الذي عاش شبابه في فقر مدقع، فاستثمر وقته في دراسة التوراة. ويُحكى أن عوفاديا يوسف في شبابه عاش مع زوجته مارجليتا في فقر شديد، حتى إنه لم تكن لديه القدرة على شراء اللبن اليومي لأطفاله. فكانت زوجته تخلط اللبن بالماء وكانت تعتمد في إدارة بيتها على المواد الغذائية التي يتبرع بها الجيران. كما كان يوسف يوفر في الكهرباء قدر استطاعته، فكانت الأسرة تجلس ليلًا في الظلام ويصعد يوسف على سطح المنزل ليدرس التوراة تحت ضوء القمر. كل هذه القصص إنما تستخدم، لإضفاء هالة أسطورية حول شخص يوسف، وكذلك لتصويره بالنسبة لأنصاره على أنه نموذج للطالب في بحثه عن المعرفة الدينية. في الواقع يكتسب علم الحاخام يوسف بين

أنصاره بعدًا يفوق البعد الإنساني. ويمكننا أن نستشعر من محاضرات الحاخام يوسف أنه كان متخصصًا في التوراة. وقد وصف أحد تلامذة الحاخام يوسف انطباعاته قائلًا: خذ التوراة، المكتوبة والشفهية واذهب إليه، فإذا ما كان لديك سؤال فهو سوف يعطيك الإجابة الصحيحة. فعلمه الديني وتفسيره يعد أمرًا لا يعيه العقل البشري[١٩].

هذه الجاذبية الدينية لم تكن قاصرة على طلبة الحاخام يوسف فقط من السفارديم، وإنما امتدت أيضًا للأشكناز. فلم يكن علم الحاخام يوسف قاصرًا على المنهج السفارديمي، وإنما تميز بقدرته الاستثنائية على التنقل في كتاباته ومحاضراته بين المنهجين، الأشكنازي والسفارديمي[٢٠].

إن الخبرة التي اكتسبها عوفاديا يوسف في المدارس الدينية الأشكنازية أثناء دراسته كانت مصطحبة بسلسلة من الإحباطات والإهانات الشخصية. فحاخامات الأشكناز لم يولوه الاحترام الذي يستحقه، فكانوا يقولون إنه جيد بما فيه الكفاية للسفارديم، ولكن كيف له أن يكون بذلك القدر من الوقاحة حتى يقارن نفسه بأحد الحاخامات الأشكناز؟ لذا فلم يتم أبدًا تعيينه في مجلس حكماء التوراة الأشكنازي. وكذلك في حزب أجودات يسرائيل الديني الأشكنازي، فقد اعتبر بمثابة حافظ أو خازن للتوراة وليس مفكرًا توراتيًّا. حتى إن البعض قد نعته بأنه مثل «الحمار الذي يحمل أسفارًا».

إن تجاهل علمه الديني كان له لاحقًا أكبر الأثر في موقفه المتشدد تجاه الأشكناز والمؤسسة الدينية الأشكنازية بصفة عامة. في تحليله حول الاختلافات بين التقاليد الأشكنازية – الهالاخية، والسفارديمية – الهالاخية، وتأثيرها في تطور الأشكناز والسفارديم في إسرائيل الحالية، يعترف الحاخام بنيامين لاو بالغبن الذي وقع على الحاخام يوسف. بالنسبة للاو فقد خاض الحاخام يوسف حربًا طاحنة ضد المؤسسة الدينية الأشكنازية، حتى يكون جبهة سفارديمية موحدة تتبع المنهج السفارديمي كما أسسه

الحاخام يوسف كارو[٢١]. كان هدف الحاخام عوفاديا يوسف في صراعه ضد التقاليد الأشكنازية – الهالاخية في إسرائيل هو استعادة العصر الذهبي للسفارديم، مصطحبًا بعودة السيطرة للمنهج السفارديمي الهالاخي الخاص بالحاخام يوسف كارو. وينعكس هذا الهدف للحاخام يوسف في الشعار إرجاع التاج لمكانه الصحيح، والذي يعني وفقًا ليوسف ليس فقط أن يوحد منهج الأشكنازية – الهالاخية مع منهج السفارديمية – الهالاخية، وإنما قيادة المجتمع الإسرائيلي بأسره على طريق التوراة. إن استعادة التقليد السفارديمي – الهالاخي الذي أزاحه الأشكناز جانبًا لا يمكن أن يتحقق إلا إذا اعتُرف في إسرائيل بسلطة الحاخام كارو، أو كما يوضح الحاخام الأكبر لحيفا شلومو خيلوخه القريب من الحاخام عوفاديا يوسف: المنهج الذي نشأ في الشتات – المقصود المنهج الأشكنازي – يجب أن يُقضى عليه[٢٢].

إن بزوغ نجم الحاخام يوسف في العالم السفارديمي، في داخل وخارج إسرائيل قوبل بكثير من النقد في الأوساط الأشكنازية. إلا أن الحاخام يوسف قد تمكن، كما يشير لاو، بداية من ترتيب البيت السفارديمي وبالتالي نجح الحاخام يوسف في كشف حاخامات السفارديم، الذين اصطفوا حوله في صراعه ضد قادة حاخامات اليهودية الأشكنازية.

أن نجاح الحاخام عوفاديا يوسف في الأوساط السفارديمية، قد جعله يكوِّن كيانًا اجتماعيًّا ووعيًا سفارديميًّا، تبعه الآلاف من المؤمنين المتحمسين، يجمعهم حبهم للحاخام وحبهم لليهودية كما فسرها وعاشها الأجداد من السفارديم في ظل الدولة الإسلامية. فقبل الحاخام يوسف كان السفارديم جميعًا أقل شأنًا وعديمي الأهمية. وجاء عوفاديا يوسف ليوحد صفوفهم ويجعل منهم مجتمعًا يقوم على الإخاء للمبادئ السفارديمية من جهة كونها المبادئ اليهودية الحقة، والعداء لمبادئ الأشكنازية كمبادئ دخيلة على الديانة اليهودية. نعم لقد نجح الحاخام عوفاديا يوسف في توحيد الصف السفارديمي وإعطائه هوية من الأصالة والانتماء ليهودية الآباء والأجداد.

هذا المجتمع الأخوي تحت قيادة ورعاية الحاخام عوفاديا يوسف يضع حدودًا حادة مع أولئك الذين لا ينتمون إليه، مع الآخرين، مع الغرباء، في هذه الحالة مع اليهود العلمانيين. وهم يشكلون من وجهة نظر الحاخام يوسف تهديدًا أمام العودة لليهودية كأسلوب حياة[٢٣]. فإن لم يعودوا عن علمانياتهم لحظيرة دين الآباء، فهم إذن إما ضالون أو أهل عناد، أي أعداء للأمة اليهودية السفارديمية. وبذلك اشتعل الصراع الحضاري والديني في الدولة العبرية، وما زال قائمًا إلى يومنا هذا[٢٤]. في هذا الصراع الحضاري لم يكن الحاخام يوسف، ليس فقط ضد شرائح المجتمع العلمانية، وإنما ضد التيارات الدينية الأشكنازية[٢٥]، التي ساعدت من خلال تأثرها بأسلوب الحياة الأوروبي، في ظلال الأمة اليهودية. وعليه وأمام الأشكناز من المتدينين والعلمانيين يرفع الحاخام عوفاديا يوسف شعار اليهودية هي الحل، مؤمنًا وواثقًا، بأن النصر قريب. و«كلما كان الأعداء أكثر شناعة، كان النصر أكثر إشعاعًا. وكلما كانت أهدافنا أكثر قداسة، أصبح الأعداء أشد ضراوة. وكلما كان أعداؤنا أشد شناعة، كنا من جانبنا أكثر سموًّا ونقاءً، فنحن أهل الحق وهم أهل الضلال»[٢٦].

اليهودية هي الحل

في عشية انتخابات الكنيست عام ١٩٩٩، أرسل الحاخام يتساك ها كوهين الخطاب التالي للرأي العام الإسرائيلي في ملحق نهاية الأسبوع الخاص بالصحيفة الإسرائيلية معاريف:

إن الأمر المميز لرؤيتنا هو وضوح رسالتنا. فمن السهل جدًّا قول الحقيقة. ولأن الحقيقة سهلة، فلا يجب أن نلويها. هذه الرسائل تصل إلينا من خلال عظماء الجيل،

الحاخامات. وأحد الأمثلة هي: «سوف نعيد التاج إلى مكانه الصحيح». والجمهور متعطش لمثل هذه الرسائل ويستوعبها على الفور[٢٧].

هذا المثال الذي اختاره الحاخام كوهين «سوف نعيد التاج إلى مكانه الصحيح» باعتبارها إحدى الرسائل التي يرغب حاخامات حزب شاس في إيصالها، لم يكن مثالًا عشوائيًّا أو مجرد صدفة بحتة؛ لأن هذه الرسالة هي من أهم ما يميز أهداف الحاخام عوفاديا يوسف، ومن ثم، لفهم حزب شاس أكثر من أية رسالة أخرى[٢٨]. لقد نشأ شعار إعادة التاج إلى مكانه الصحيح من قبل الحاخام عوفاديا يوسف، والذي لم يكتسب أصالته لمجرد أنه انعكاس لتلك الفقرة من التوراة التي تقول: «أرجِعنا أيها الرب مجددًا إليك، حتى نعود إلى الديار، جدِّد أيامنا مثلما كانت من قبل» وإنما اكتسبها من خلال قبوله الواسع من اليهود العرب في المجتمع الإسرائيلي.

إن نجاح حزب شاس في كسب الأعداد الغفيرة من اليهود العرب من خلال هذه الرسالة، نتج من خلال المضمون الذي تحمله هذه الرسالة. هذا الشعار التصويري المجسم إعادة التاج إلى مكانه الصحيح يعيد لأذهان اليهود العرب ماضيهم الحضاري والديني ببعد جديد. ووفقًا لتفسير الحاخام يوسف فهذا الماضي هو العالم السفارديمي الذي يحدده المنهج السفارديمي. هذا العالم السفارديمي وضعه الحاخام يوسف موضع الريادة بالنسبة للماضي اليهودي. فهو يمثل عصرًا مزدهرًا، ألا وهو تاج اليهودية. هذا التاج قد زُحزح بواسطة الدخلاء، بواسطة الأشكناز بعد نزولهم إلى «أرض إسرائيل». هؤلاء الدخلاء قد جلبوا العلمانية، وبالتالي أدخلوا الأفكار الغريبة على اليهودية، كما جلبوا أيضًا منهجًا يهوديًّا – دينيًّا نمى على أرض غريبة، ألا وهو المنهج الأشكنازي. وبالنسبة للحاخام يوسف، فإن قدوم اليهود الأوروبيين منذ القرن التاسع عشر إلى أرض إسرائيل كان مؤداه انتهاء العالم السفارديمي الحضاري والديني المتألق. لذا فلم يكن هدفه

إحياء العالم السفارديمي الذي أفل بسبب الهيمنة الأشكنازية فقط، وإنما أيضًا إحضار هذا العالم تحت تاج المنهج السفارديمي، ليضع السفارديم، يهود مصر ويهود المغرب والعراق وسوريا على قمة الهرم الاجتماعي في إسرائيل.

هذه الأفكار قد وجدت آذانًا صاغية لدى اليهود العرب، الذين عاشوا لسنوات طويلة تحت سيطرة الأشكناز، قابعين أسفل السلم الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع اليهودي. وقد اتسم وصول اليهود العرب إلى إسرائيل بثلاثة أوجه حاسمة لعملية بناء هويتهم؛ أولها: مواجهتهم مجتمعًا ذا صبغة علمانية – أوروبية. وثانيها: اقتلاعهم المفاجئ من بيئتهم العربية الإسلامية المألوفة. وثالثها: بيئتهم الدينية المتأثرة إلى حدٍّ كبير بالثقافة العربية الإسلامية. ويضاف إلى ذلك الصراع العربي الإسرائيلي، الذي جعل من خيار عودتهم إلى أوطانهم السابقة أمرًا غير ممكن. وأمام كل هذه الظروف لم يجد اليهود العرب بدًّا من محاولة الاندماج الكامل والتام في إسرائيل. وكان ثمن هذا الاندماج هو نبذ هويتهم الحضارية التي تشكلت في فضاء حضاري عربي إسلامي، بما في ذلك طقوسهم الدينية. إلا أن هذا التخلي عن هوية الشتات لم يمنح كافة اليهود العرب الاندماج الذي كانوا ينشدونه. وعلى العكس من ذلك نجد أن الحاخام يوسف قد أعلى من شأن فترة الشتات في العالم الإسلامي، حقبة اليهودية السفارديمية، معتبرًا إياها أزهى العصور في التاريخ اليهودي. بل شجع اليهود العرب باعتبارهم السفارديم وحملة السفارديمية على أن يعتزوا ويفخروا بأصلهم. وبالتالي فالانتماء لحزب شاس ليس مجرد انتماء لحزب ديني شرقي، فالانتماء لشاس يعني الانتماء للسفارديمية، وبالتالي التحرر من الأشكال السابقة للهيمنة الأشكنازية؛ حيث يمنح حزب شاس لأعضائه شعورًا بأنهم الإسرائيليون الحقيقيون. ويوثق العلاقة بين السفارديم وإسرائيل، وهو ارتباط أكثر واقعية من الأشكناز، الذين يُعتبرون بمثابة دخلاء تسللوا تدريجيًّا منذ القرن التاسع عشر للبلاد. حتى وصول الأشكناز للبلاد، كان السفارديم يعيشون هناك في تجمعات متشابكة

وقوية، لها تعريف ديني وفقًا للمنهج السفارديمي مثلما دونه الحاخام يوسف كارو في كتابه (شولحان عاروخ). ويفهم جمهور شاس وجهة النظر التاريخية تلك ويعتقد فيها بشدة، لدرجة أنه ينظر للحاخام يوسف على أنه منقذ السفارديمية، وأنه لن يعود التاج إلى مكانه الصحيح إلا من خلاله.

والآن وبعد أن تحدثنا عن الشعار وأهميته فلنقترب من جمهور شاس من خلال أحد الأمثلة التي يمدنا بها تسفاي زوهار. فقد سُئِل شيمعون ميلول الذي تولى عام ١٩٦٠ منصبًا بارزًا في مدرسة تراث يتسحاق الدينية، والتي كان يترأسها الحاخام قدوري، سُئِل عما عايشه اليهود العرب من معاناة في المجتمع الأشكنازي، أجاب: حينما جاء آباؤنا إلى إسرائيل كانوا يرتدون أفضل الملابس في ذلك العصر، في حين كان اليهود الأشكناز يتجولون بملابسهم الرثة ذات اللون الكاكي. ولم يكتفِ موظفو الدولة من الأشكناز بالتهكم علينا حين وصولنا للبلاد، بل قاموا برشنا بمبيد الحشرات الدي دي تي وكأننا حيوانات. نعم لقد دمرونا معنويًّا، ومن ثم دمروا إرثنا الحضاري[٢٩]. بالنسبة لميلول لم تكن مسئولية تدمير هوية اليهود العرب خطأ الأشكناز وحدهم. فتحت الضغط الشديد للمجتمع الأشكنازي المتنامي جحد اليهود العرب هويتهم الثقافية؛ حيث ندد الأشكناز بهم باعتبارهم يهودًا عربًا. فاليهود العرب كانوا يتحدثون العربية، ويسمعون الموسيقى العربية ويأكلون الطعام العربي، ولكنهم في ذات الوقت حاولوا تقليد اليهود الأشكناز. لذا فقد حاولوا الحصول على الشرعية والاعتراف بهم من خلال مهاجمتهم الثقافة العربية، وبذلك جحدوا هويتهم الخاصة. ومن خلال ازدرائهم لأنفسهم وكذلك للعرب، حاولوا أن يحصلوا على القبول من قبل الأشكناز، إلا أنهم جعلوا أنفسهم مجالًا للاحتقار.

لقد كان الحاخامات هم الفئة الوحيدة من اليهود العرب، الذين واصلوا العيش بنفس أسلوب حياتهم في بيئتهم العربية الإسلامية؛ لم يهتم الحاخامات إذا ما سخروا –

أي الأشكناز – منهم أو من طريقة نطقهم «العبرية بلكنة عربية» أو ما إذا تناسب طربوشهم[٣٠] أو قفطانهم[٣١] مع الموضة. لم يؤثر كل ذلك فيهم. أما السفارديم فقد وصلوا الآن إلى نقطة ما؛ حيث يقولون: ربما لو استمر آباؤنا في التحدث بنفس الأسلوب وبارتداء نفس الزي وتعاملوا بنفس الأسلوب الذي كانوا يتعاملون به في العراق، وفي المغرب، وفي اليمن، وفي إيران، لم يكن ليحدث لهم كل ذلك[٣٢].

وتمدنا مقولة ميلول تلك بالتصور الذي كان سائدًا لدى غالبية اليهود العرب، وبالأخص جمهور حزب شاس، عن الحاخامات باعتبارهم نموذجًا للسفارديم في إسرائيل. فالحاخامات هم الذين يحرسون التراث السفارديمي وبذلك ينقذون السفارديمية من الاندثار. واعتمادًا على تقييم الحاخامات على هذا النحو، تمكن الحاخام يوسف من تأسيس حزب شاس، ومن إبراز نفسه ورفقائه على أنهم حماة السفارديمية[٣٣]، الذين يرغبون في استعادة مجد السفارديمية. وكانت تلك تحديدًا هي الرسالة التي أراد الحاخام يوسف ورفقاؤه إيصالها حينما تحدثوا عن شعار إعادة التاج إلى مكانه الصحيح.

لا يوجد أدنى شك في أن الحاخام عوفاديا يوسف، «بإعادة التاج إلى مكانه الصحيح»، يمثل موقفًا جديدًا لم يصل إليه حتى الآن أي حاخام سفارديمي آخر. ووفقًا لهذه الصياغة يُعد الحاخام يوسف نفسه منقذًا للسفارديمية. وقد سعى إلى محاولة استعادة السيادة المفقودة للمنهج السفارديمي مثلما أسسه الحاخام كارو، ومثلما يجب أن يُتَّبع. وبذلك عاصر الحاخام يوسف الجدال الدائم في التاريخ اليهودي حول مدى صحة المناهج المختلفة. إلا أن الحاخام يوسف قد حول النقاش حول المناهج إلى صراع للمناهج. فالمنهج الذي نشأ في الشتات، والذي يعد بناءً على ذلك ووفقًا للحاخام يوسف غريبًا يقف في مقابل المنهج السفارديمي الأصلي في أرض إسرائيل. هذا التركيب يعطي انطباعًا للقارئ كما لو كان هناك من جهة عالم أشكنازي متجانس موجهًا بصورة متجانسة وفقًا لمنهج أشكنازي موحد، ومن جهة أخرى يوجد عالم سفارديمي موجه بصورة موحدة

وفقًا للمنهج السفارديمي. هاتان الكتلتان المتقابلتان هما كيانات تخيلية في أذهان الحاخام يوسف وأتباعه ولا تمت للواقع بصلة. ففي الواقع فإن هذه المناهج ليست إلا مجرد عادات أو تقاليد دينية، يتبعها من يتبعها ويعرض عنها من يعرض عنها. فهي عادات وتقاليد نتجت من تطورات داخل التجمعات اليهودية المختلفة وكذلك أيضًا من خلال علاقة هذه التجمعات بالبيئة المحيطة غير اليهودية. لذا فيعد الأمر مثاليًّا حينما يتحدث الحاخام يوسف عن منهج موحد وقائم على المنهج السفارديمي للحاخام كارو.

ليس فقط هناك، وإنما أيضًا في فلسطين؛ حيث يتحدث الحاخام يوسف عن منهج صالح فيما يسميه أرض إسرائيل، هذا المنهج القائم بقي دون أي تغيير منذ الحاخام يوسف كارو. فيطرح زوهار التساؤل حول ما إذا كان كل الحاخامات في فلسطين قد أصدروا أحكامهم وفقًا لمنهج الحاخام يوسف كارو، أم وفقًا للزمن وللتغيرات الديناميكية التي يشهدها مجتمعهم. كما يمدنا بأمثلة لحاخامات آخرين عالجوا بعض القضايا المعينة بصورة تختلف عن الحاخام يوسف كارو[٣٤]. وهو أمر لم يقنع زوهار، فأشار إلى مجموعة المسائل الدينية للحاخام ديفيد حاييم شالوش الذي عمل في نتانيا في ثلاثينيات القرن الماضي. فنقطة انطلاق الحاخام شالوش تستحق الاهتمام؛ حيث رأى أن الحاخام كارو هو حاخام ضمن آخرين في صفد في القرن السادس عشر[٣٥]، ومن خلال ذلك جعله بمثابة الأسطورة. وبدون التشكيك في سلطة الحاخام يوسف كارو، فينظر إليه الحاخام شالوش على أنه حاخام اتخذ بعض الأحكام الهالاخية وفقًا لمقتضيات العصر. ويأتي في النهاية إلى الاستنتاج أن أي باحث آخر كان قادرًا على اتخاذ بعض القرارات وفقًا لآرائه الشخصية، حتى إن تعارضت مع أحكام الحاخام يوسف كارو[٣٦]. ومن خلال ذلك يمكن أن نستخلص أن شكل حياة السفارديم في فلسطين لم يتبع دائمًا بالضرورة المنهج السفارديمي. كما تتضح نتيجة ختامية أخرى: إن الإجماع الذي يروج له الحاخام يوسف حول سلطة الحاخام يوسف كارو لم يكن دائمًا موجودًا[٣٧].

هنا نصل إلى نقطة معايرة الحاخام يوسف للأشكناز؛ كونهم استقدموا منهج الشتات الخاص بهم إلى إسرائيل؛ حيث يحظى المنهج السفارديمي الأصلي على اختلاف باقي المناهج الأخرى بقيمة أعلى. وبصورة متناقضة يقتبس الحاخام يوسف في حججه سواء من الحاخامات الأشكناز (الحاخام فرانك) أو من الحاخامات السفارديم (الحاخام بولا)، الأمر الذي يؤيد وجود منهجين. وبصورة مماثلة يحرم الحاخام شالوم ميشاش والحاخام شالوش اليهود ذوي المنهج الخاص من العيش في فلسطين وفق منهجهم الخاص. أما المثير في الأمر فهي الحجج التي يسوقها الحاخام عمران أبو ربيع (١٨٩٢ – ١٩٦٧) حول هذا الجدال[٣٨].

في جيلنا هذا، نُربَّى على أيديولوجية جمع المشتتين. ففي كل مكان نشيد كنيسًا لتلبية احتياجات المهاجرين الجدد. وعادة ما نجد في الكنيس أناسًا من أصول مختلفة، وكلٌّ منهم يريد أن يتبع منهج المكان الذي جاء منه، ومن هنا يأتي الشجار والاختلاف. وقد نصحني حاخامنا العظيم، الحاخام السفارديمي الأكبر لإسرائيل، أستاذنا المبجل الحاخام بن صهيون مائير حي عوزيال أن نتخذ من ذكرى الصالحين بركة. وكانت هذه كلماته: يا حبذا لو ظهر في المجتمع عدد متنوع «من المناهج»، ويتبعون منهج القدس ويراقبون تنفيذه. ومع ذلك فحينما يصلون فيما بينهم إلى نقطة عدم تفاهم متقابلة، فلا يجب إجبارهم على انتهاج درب محدد، طالما يؤدي هذا الدرب إلى بيت الله، إلى مدينة القدس، وسوف تُبنى وتُسكن قريبًا. فقط حينما يأتون طوعًا وبسلام ويقررون الاستماع إلى كلمات سادة القدس، فحري بنا أن نرشدهم إلى الدرب الذي عليهم أن يسلكوه؛ حيث يسكن نور الحب والإخاء؛ بحيث يمشون على خطاه[٣٩].

هذا الاقتباس، والذي يأتي من كتاب «طريق الشعب» للحاخام أبي ربيع، يصف الهدف الرئيسي لكاتبه. ففي كتاب «طريق الشعب» يهتم الحاخام أبو ربيع بتسهيل،

لهؤلاء الذين يرغبون، تحقيق اقتراح الحاخام عوزيال واتباع منهج القدس. بعبارة أخرى، فالحاخام أبو ربيع شأنه في ذلك شأن الحاخام عوزيال يقبلون الواقع في إسرائيل، ألا وهو وجود عدد من المناهج المختلفة، ويرى أن من واجبه كحاخام أن يدفع الناس تدريجيًّا وبصورة سلمية إلى اتباع منهج القدس. لقد رأى الحاخام أبو ربيع في كتابه هذا أنه بمثابة عمل عقائدي يصلح لجميع الذين يرغبون في اتباع منهج القدس. إلا أن الحاخام عوفاديا يوسف قد انتقد الحاخام أبا ربيع مثلما انتقد الحاخام عوزيال. ونبع انتقاد الحاخام يوسف للحاخام أبي ربيع من واقع اعتراف الحاخام أبي ربيع بوجود مناهج أخرى مختلفة إلى جانب منهج القدس حتى إنه أكد على ضرورة توحيد هذه المناهج تحت راية منهج القدس. بالنسبة للحاخام يوسف لا يعلم الحاخام أبو ربيع شيئًا عن منهج القدس: بكل الاحترام، ما يصفه – الحاخام أبو ربيع – على أنه منهج القدس، فهو ليس هذا. ربما كان قد رأى ذلك في أحد المعابد اليهودية المغربية أو أي كنيس مشابه، وأعتقد أن هذا هو منهج القدس[٤٠].

هذا النقد كان هو السمة البارزة لعلاقة الحاخام يوسف تجاه كل الحاخامات، الذين لم تتفق قراراتهم مع الحاخام يوسف. فالحاخام يوسف لم يحاول التباحث ومناقشة المضامين المختلفة لغيره من الحاخامات، بل أفقدها جميعًا مصداقيتها. ومثلما خضع الحاخام عوزيال وغيره من الحاخامات السفارديم قبله للمنهج الأشكنازي، فالحاخام أبو ربيع لا يعلم هو الآخر شيئًا يُذكر عن منهج القدس، وقد نتج عن ذلك وفقًا للحاخام عوفاديا أن أَلِف الحاخام أبو ربيع الكنيس المغربي أو كنيسًا آخر مشابهًا. و لم يكشف الحاخام يوسف لقرائه عن اسم الكنيس الذي استوطنه الحاخام أبو ربيع مدة طويلة. ويظهر زوهار أن الحاخام أبا ربيع لم يأخذ علمه عن منهج القدس من كنيس مغربي أو كنيس آخر مشابه، وإنما من كنيس الحاخام يوحانان بن زكَاي القائم في الحي اليهودي بالقدس القديم، أي من ذلك الكنيس المسئول عن منهج القدس في إسرائيل[٤١].

لقد كان الحاخام يوسف يدرك ارتباط كنيس يوحانان بن زكَاي الوثيق بمنهج القدس، إلا أن الحاخام يوسف في صراعه على السلطة كان يهتم بشيء خلاف ذلك. فقد استغل الحاخام يوسف واعيًا سلطته الهالاخية، والتي لا يختلف عليها أحد في إسرائيل، حتى يمارس السياسة. بعلمه الهالاخي كان يريد أن يخلق نظامًا جديدًا في إسرائيل الدينية. في هذا النظام يجب أن يكون فيه المنهج السفارديمي هو المنهج الأصلي، بل هو المنهج الوحيد والأخير في البلاد. هذا النظام الجديد لديه خالق يجسده ويبذل كل شيء لتحويله إلى واقع:

أنا – الحاخام عوفاديا يوسف – لست تابعًا، الشكر للرب، وأقف واعيًا حتى أعيد التاج إلى مكانه الصحيح[٤٢].

ومثلما استغل الحاخام يوسف سلطته الهالاخية بنجاح، لإعادة التاج إلى مكانه الصحيح، كان لزامًا على عمله السياسي – الاجتماعي، أي حزب شاس، أن يحقق هذه الرؤية داخل دولة إسرائيل.

المجد للسفارديم

يجسد عملان أساسيان النتاج الفكري للحاخام يوسف في مجال المسائل الهالاخية: (يبّيع عومر)[٤٣] أي «حصيلة المعرفة»[٤٤] و«الفتاوى»[٤٥]. وتظهر رسالته «إعادة التاج إلى مكانه الصحيح» أربع وأربعين مرة في ثلاث وثلاثين مسألة فقهية مختلفة. وبمساعدة البحث الذي قام به زوهار، والذي يدرس العديد من المسائل الفقهية[٤٦]، سوف يتم تناول اثنتين من الثلاث والثلاثين مسألة المذكورة أعلاه بالتفصيل؛ وذلك لإبراز كيف يجادل ويناقش الحاخام يوسف من أجل استعادة سيطرة المنهج السفارديمي.

الحلال والحرام

تفرق قوانين الطعام استنادًا إلى العهد القديم بين الحيوانات الطاهرة والحيوانات غير الطاهرة، وتحرم استخدام الأخيرة[٤٧]. ولا يمكن استخدام لحوم الحيوانات الطاهرة إلا بعد ذبحها وفقًا لما تنص عليه القواعد الدينية، وذلك من خلال ذبحها بسكين حاد الشفرات يطلق عليه اسم خالّوف. فإذا ما ذُبح اللحم بتلك الطريقة أصبح (كاشير) أي أصبح «حلالًا»، بمعنى أنه أصبح مذبوحًا طبقًا للشريعة اليهودية. أما ما لم يتم ذبحه وفقًا للشريعة فيسمى «نيفلا»، أي جيفة والمقصود هنا حرام[٤٨]. ولا تهتم الشريعة اليهودية بالمظهر الخارجي للذبيحة، بل تأخذ بعين الاعتبار جسد الذبيحة من الداخل، وعليه قد تؤدي وجود بعض الإصابات في الأعضاء الداخلية للحيوان المذبوح إلى أن يصبح لحم هذا الحيوان غير صالح للتناول. وعليه يجب القيام بعملية فحص داخلي لجسد الذبيحة يتم في إطاره فحص الرئة، والتي يتكرر فيها هذا الخطأ نسبيًّا، كل مرة. فإذا ما أسفر هذا الفحص عن نتائج إيجابية، يقال عن هذا الحيوان المذبوح أنه (متوافق كوشيري) أو كما يقال بالعبرية (جلت كوشير)، الأمر الذي يعني أنه «في وضع صحيح». وعلى هذا الأساس يمكن أن نفترض أنه في حالة ما إذا هاجم حيوان مفترس فريسته وأصاب أعضاءها الداخلية، فهذا الحيوان الذي هوجم حتى إن لم يمت يصبح غير صالح طوال حياته.

وتحديدًا في هذه النقطة يختلف منهج الأشكناز عن السفارديم. فوفقًا للمنهج الأشكنازي يجب أن يُترك هذا الحيوان لمدة زمنية تمتد لحوالي ١٢ شهرًا ثم يُذبح، وعندئذ يصبح حلالًا. فإذا ما مات الحيوان خلال فترة ١٢ شهرًا، فهنا يصبح محرمًا. وفي المقابل يرى المنهج السفارديمي أن أي حيوان مصاب أو به إصابات بالرئة أيًّا كان نوعها يكون محرمًا. وقد ساد المنهج السفارديمي في إسرائيل حتى منتصف القرن التاسع عشر. وبعد

وصول اليهود الأشكناز فرض المنهج الأشكنازي نفسه في مقابل المنهج السفارديمي وأطاح به تمامًا. هذا التطور أصبح بمثابة الشوكة في عين الحاخام يوسف. فيروي لنا في واحدة من فتاواه الدينية[٤٩] أنه قد أتاه أحد المؤمنين طالبًا مشورته. وقد ذكر هذا المؤمن للحاخام يوسف أنه لا يوجد في مدينة القدس المقدسة مكان يمكن منه شراء لحم حلال طبقًا للشريعة اليهودية، أو عند تلبية الدعوة لأحد الأعياد الدينية لا يمكن تناول لحم حلال؛ بحيث لا يُجرح شرف المضيف. وقد أكد الحاخام يوسف في هذه المسألة أن السفارديم قد تنازلوا في هذه القضية سواء بوعي أو بدون وعي عن منهجهم السفارديمي الأصيل، وتبعوا بدلًا منه منهج الأشكناز الغريب عنهم. ويرى أنه من واجبه إعادة سيادة المنهج الأصلي أي المنهج السفارديمي.

ولكن كيف وصل الأمر إلى أن يتخلى اليهود السفارديم عن منهجهم الأصلي وأن يتبعوا في هذه المسألة المنهج الغريب للأشكناز؟ وتقع الإجابة وفقًا للحاخام يوسف في التغير التاريخي الاجتماعي الذي واجهه السفارديم في فلسطين في القرن التاسع عشر. حتى القرن التاسع عشر كان غالب سكان القدس من اليهود السفارديم وعاشوا وفقًا للمنهج السفارديمي. أما الجماعات الأشكنازية آنذاك فقد كانت تمثل جزءًا من المجتمع السفارديمي و لم تكن في وضع يسمح لها بتكوين مجتمع أشكنازي مستقل[٥٠]. وقد عاش السفارديم شأنهم في ذلك شأن الأشكناز طبقًا للمنهج السفارديمي. و لم يعر الحاخامات السفارديم أدنى اهتمام للمنهج الأشكنازي، لذا فقد وجد الأشكناز أنفسهم مضطرين إلى اتباع المنهج السفارديمي.

تزايد عدد السكان من الأشكناز في مدينة القدس بصورة حادة في القرن التاسع عشر في أعقاب موجة هجرة من أوروبا. وبذلك تمكن الأشكناز في المدينة من تنظيم أنفسهم ببطء والتخلص من السيادة السابقة للمنهج السفارديمي. واندلع صراع بين المناهج في

القدس، ووفقًا لزوهار بدأ الأشكناز في ذبح اللحوم تبعًا لمنهجهم الخاص[٥١]. وقد امتازت اللحوم المذبوحة وفقًا للمنهج الأشكنازي عن مثيلتها المذبوحة وفقًا للمنهج السفارديمي بميزة هامة؛ أنها كانت أرخص سعرًا. فقد فرض الحاخامات السفارديم ضرائب باهظة على اللحوم المذبوحة طبقًا للمنهج السفارديمي. ويضاف إلى ذلك أن قواعد الذبح الصارمة وفقًا للقواعد الكوشيرية البحتة للسفارديم قد أدت إلى ارتفاع أسعار اللحوم السفارديمية في السوق. فبدأ السفارديم في القدس في شراء اللحوم الأشكنازية. وكان رد فعل الحاخامات السفارديم سريعًا؛ حيث فرضوا حظرًا لبيع اللحوم الأشكنازية للسفارديم بالمدينة. إلا أنه على الرغم من هذا الحظر، فقد واصل السفارديم شراء اللحوم الأشكنازية سرًّا، وبذلك نبذوا اللحوم الكوشيرية البحتة التي أوصى بها حاخاماتهم[٥٢]. وبكل تأكيد فإن السكان السفارديم لم يدركوا أن هذا الحظر لم يكن على اللحوم في حد ذاتها، وإنما هو نضال من أجل المنهج[٥٣].

لقد جعلت كثير من الدراسات التاريخية صراع المناهج موضوعًا لها، وأكدوا أن الأمر يرتكز في المقام الأول على مصالح اقتصادية. فإصرار الحاخامات السفارديم على الحفاظ على سيادة المنهج السفارديمي كان ضرورة اقتصادية؛ لأن الدخل الذي يأتي من ضرائب الكشروت تلك، والتي لا يحصل عليها سوى الحاخامات السفارديم، كانت مهددة بالضياع نتيجة لهذه المنافسة. وقد أدرك الحاخامات السفارديم هذا الخطر وحاولوا تجنبه[٥٤].

أيد زوهار هذا الدافع الاقتصادي، ولكنه شدد على الحجة اللاهوتية الخالصة للحاخامات آنذاك، والتي كان لها أهمية كبرى لهذا العمل[٥٥]؛ حيث تُظهر كيف يبرهن ويناقش الحاخام عوفاديا في مسائله. لأنه تحديدًا في هذا الجدال اللاهوتي المشتعل نادى الحاخام عوفاديا يوسف حتى اليوم باعتبار المنهج الأشكنازي منهجًا غريبًا، وأكد على أصالة المنهج السفارديمي باعتباره منهجًا للدولة العبرية.

أحد الحاخامات الذين كانوا من حيث المبدأ ضد هذا التهديد الذي من شأنه إدراج وإدخال المنهج الأشكنازي، كان الحاخام شلومو موشي هاي جاجين (١٨٣٢ - ١٨٨٣)[٥٦] والذي نقل عنه الحاخام عوفاديا يوسف. ففي عام ١٨٦٧ توجه الحاخام جاجين للأشكناز في القدس مباشرة بعدما أعلنت التجمعات الأشكنازية في القدس عدم تبعيتها للمنهج السفارديمي. وطلب من المهاجرين الجدد، وكذلك من الأشكناز القدامى أن يتبعوا المنهج السفارديمي الذي أسسه الحاخام يوسف كارو في أرض إسرائيل وأن يتخلوا عن المنهج الأشكنازي الذي نشأ في الشتات الأوروبي[٥٧].

وإلى جانب الحاخام جاجين، نقل الحاخام عوفاديا يوسف أيضًا عن أحد الحاخامات المعروفين آنذاك في القدس، وهو الحاخام يوسف نسيم بورلو (١٨٢٨ - ١٩٠٣). وقد شدد الحاخام بورلو على أصالة المنهج السفارديمي، إلا أنه لم يجبر الأشكناز على التخلي عن منهجهم الأشكنازي، وإنما طالبهم بالاحتفاظ به لأنفسهم. وبلهجة تعد معتدلة مقارنةً بالحاخام جاجين، اعترف الحاخام بورلو بحق الأشكناز بالعيش وفقًا للمنهج الخاص بهم.

فإذا ما قارنا أقوال هذين الحاخامين، والتي استشهد بها الحاخام عوفاديا يوسف لإثبات أن المنهج الأشكنازي كان غريبًا في البلاد، لوجدنا قدرًا من الاختلاف والتباين. هذا التباين في الآراء يمكن أن يُفسر على أنه خلاف داخل المؤسسة الدينية السفارديمية. وقد فسر زوهار، الذي بحث في أقوال الحاخام بورلو، تلك اللهجة المعتدلة للحاخام بورلو على أنه مؤشر للتأثير المتزايد للأشكناز في القدس. وبذلك بدأ الحاخامات إبان القرن التاسع عشر بالاعتراف تدريجيًّا بالحقيقة المرة بأن المنهج الأشكنازي الذي نشأ في تربة أجنبية أصبح لزامًا أن يُعترف به بصورة مساوية للمنهج السفارديمي الأصيل. وبدأ الحاخامات السفارديم يخشون على السفارديم؛ حيث ازدادات أعداد الأشكناز القادمين من أوروبا، والذين كانوا من حيث الحالة الاقتصادية أفضل حالًا. وفي المقابل

لم يعد بمقدور الجماعات السفارديمية التي تزداد فقرًا التحمل. فكانت الوسيلة الوحيدة للحاخامات السفارديم لمواجهة التأثير الأشكنازي المتزايد هي مزيد من الفتاوى الدينية لمحاولة إقناع أتباعهم بالتمسك بالمنهج السفارديمي والبعد عن المنهج الأشكنازي. إلا أن الحاخامات لم يتمكنوا من إقناع أعضاء طائفتهم من خلال هذه الفتاوى فقط. فازدادت أعداد السفارديم الذين يشترون اللحوم من الأشكناز. وبذلك بدأ المنهج الأشكنازي في هذه المسألة في زحزحة المنهج السفارديمي من الزعامة في القدس ثم لاحقًا من البلاد بأكملها. وهكذا خسر المنهج السفارديمي في هذا الأمر دوره القيادي. وتحديدًا هذا التحول، الذي كان من آثاره أن ثبت المنهج الأشكنازي الذي نبت على أرض أجنبية في مقابل منهج أصيل في الدولة العبرية، وهو ما يمثل محور انتقادات الحاخام عوفاديا يوسف.

إن المنهج السيء يُتبع، وتحديدًا هنا في مدينة القدس المقدسة. القدس، مدينة الرب ومكان رمرم «المقصود الحاخام موسى بن ميمون» ومران «المقصود الحاخام يوسف كارو». هذا هو المنهج الذي يحاولون «أي الأشكناز» فرضه ضد إرادة الحاخامات السفارديم وضد إرادة الرب وضد الكتب المقدسة[٥٨].

بهذه المقولة يعطينا الحاخام يوسف حجته. بالنسبة له تتمتع القدس بقيمة عالية. في هذه المدينة المقدسة تحددت حياة اليهود من خلال كتابات حاخامات السفارديم؛ من أمثال موسى بن ميمون، ويوسف كارو، حتى أتى الدخلاء الأجانب، الأشكناز. عمل هؤلاء الدخلاء على إنفاذ منهجهم الدخيل ضد الحاخامات السفارديم المتوطنين، ضد روح بن ميمون، وكارو، ولكن قبل كل شيء ضد إرادة الرب. وبذلك فلم تتم إدانة الحاخامات الأشكناز فقط، وإنما أيضًا السفارديم الذين يتبعون منهجهم.

ولكن ما الذي يمنع الأشكناز في إسرائيل من أن يتبعوا المنهج السفارديمي؟ هذا التساؤل قد طرحه الحاخام يوسف في فتواه الدينية، واستخدم الإجابة لمزيد من التدعيم

لحجته. في البداية يعرض الحاخام يوسف للمسألة القانونية التالية: كيف يمكن ليهودي متدين التعامل مع أحد السوائل الحلال التي تختلط مع أحد السوائل المحظورة. فمن المعروف، يقول الحاخام يوسف في إحدى فتاواه، أن الماء حلال ولكن هل يظل الماء حلالًا إذا اختلط على سبيل المثال بنبيذ محرم أو ما يسمى بالعبرية (يايِن نيسيخ)؟ وللإجابة يميز عوفاديا يوسف بين حالتين. أولًا: إذا ما سكبت زجاجة من النبيذ المحرم في وعاء مملوء بالماء، فلا يزال الماء في هذه الحالة حلالًا إذا ما كانت نسبة الماء للنبيذ ٢ : ١، وإلا يصبح الماء ممنوعًا. ثانيًا: حينما تقطر زجاجة من النبيذ في الماء قطرة قطرة. في هذه الحالة يبيح الحاخام تناول الماء حتى إذا تم تنقيط زجاجة كاملة من النبيذ في الماء؛ حيث تذوب كل قطرة من النبيذ في الماء النقي. هذا التحليل يعني إدماج قطرات النبيذ في الماء النقي. ويتعامل الحاخامات وفق موضع في التلمود؛ هو (ريشون ريشون بتال)، أي أن «الأول يلغي الذي يليه»[٥٩]. وتحديدًا هذا الموضع من التلمود يقتبسه الحاخام يوسف بشأن مسألة المنهج في إسرائيل الحالية. إذن، فالحاخام يوسف يعتمد على القياس في مسألة الماء – النبيذ في مقابل معالجة قضية السفارديم والأشكناز. فمثلما تقطر النبيذ في الماء، تقطر الأشكناز على السفارديم في هجرات متتالية، ومثلما امتص الماء النبيذ، استوعب السفارديم الأشكناز. وعليه كان لزامًا على الأشكناز الذين وفدوا للبلاد «مثل قطرات النبيذ» أن يندمجوا في الجماعات السفارديمية المتأصلة. أي بكلمات أخرى، يجب على الأشكناز أن ينبذوا منهجهم الدخيل وأن يتبعوا المنهج السائد في البلاد، أي المنهج السفارديمي.

هذا القياس الماء – النبيذ أو الأشكناز – السفارديم ليس من اختراع الحاخام يوسف، وإنما يعود للحاخام يوسف كارو. الحاخام كارو، الذي خدم في عشرينيات القرن السادس عشر في إحدى الجماعات اليهودية في مدينة نيكوبول في بلغاريا الحالية، قد طُلب منه إصدار فتوى تنظم علاقة المنهج في المجتمع اليهودي الناشئ حديثًا. فكانت إجابة الحاخام يوسف واضحة تمامًا:

في البداية جاء السفارديم والأشكناز حتى يسكنوا في بيلفونا هذا هو اسم المنطقة التي يتواجد فيها التجمع الجديد وكان عدد السفارديم يفوق عدد الأشكناز. لذا كان لزامًا على الأشكناز أن يتبعوا منهج السفارديم، سواء مخيرين أو مصيرين، كما برهنت سلفًا. وهذا ما انتهجوه حتى عندما جاء أشكناز آخرون وانضموا إلى السابقين. دائمًا كان السفارديم هم الأغلبية. حتى حينما أصبح الأشكناز أكثر عددًا من السفارديم، كان لزامًا على الأشكناز أن يتبعوا منهج السفارديم؛ لأن الأشكناز الأوائل الذين جاءوا – بغض النظر عن توجههم الأشكنازي – قد أبطلوا منهجهم في مقابل منهج السفارديم الأوائل واتبعوا منهجهم، مثلما برهنت من قبل. فإذا كان الأمر كذلك، فهم جميعًا سفارديم. وكل الأشكناز الذين جاءوا بعد ذلك – بغض النظر عن توجههم الأشكنازي – قد اتبعوا المنهج السفارديمي[٦٠].

هذه المقولة الواضحة للحاخام يوسف كارو أسقطها الحاخام عوفاديا يوسف على الوضع في إسرائيل. بالنسبة له كان السفارديم هم أول من جاء إلى إسرائيل وأسسوا المنهج السفارديمي في البلاد. ثم جاء بعد ذلك الأشكناز بمنهجهم الدخيل، وعليه ووفقًا لفتوى الحاخام يوسف كارو كان يجب على الأشكناز أن ينبذوا منهجهم الدخيل وأن يتبعوا منهج البلاد، أي المنهج السفارديمي. إذن، فالحاخام يوسف كان يرى أن مهمته هي استعادة مكانة الزعامة للمنهج السفارديمي في البلاد، وهذا هو الهدف المقصود حينما يتحدث الحاخام يوسف عن «إعادة التاج لمكانه الصحيح».

ولم يكافح الحاخام عوفاديا يوسف انتشار وسيادة المنهج الأشكنازي عبر فتواه وكتابته فقط، بل أيضًا على أرض الواقع، في الشارع الإسرائيلي. ففي بداية الثمانينيات من القرن الماضي طالب الحاخام يوسف أتباعه بإنشاء مؤسسة سميت «تاج بيت يوسف» أو كما تعرف بالعبرية (عتيرات بيت يوسف)[٦١]. وكان واجب هذه المؤسسة الإشراف على ذبح الحيوانات طبقًا للشريعة اليهودية حسب مفهوم المنهج السفارديمي. وقد تولى

رئاسة المؤسسة الحاخام افراهام؛ نجل الحاخام عوفاديا يوسف، وتولى الإشراف على الذبح افراهام سدّوري؛ حاخام مدينة حولون الإسرائيلية. وقد شدد الحاخام عوفاديا يوسف على ضرورة أن يتم بيع لحوم مؤسسته الجديدة بأسعار أرخص من اللحوم التابعة للمؤسسات الدينية الأشكنازية [٦٢].

وبتأسيس مؤسسة «تاج بيت يوسف» لذبح اللحوم على الشريعة اليهودية وتسويقها في الأسواق الإسرائيلية، اندلعت معركة بين السفارديم والأشكناز في الوسط الديني؛ من أجل إنفاذ كل طرف قوانين الكشروت الخاصة به. وقد تمكن الحاخام يوسف في هذه المسألة من إيقاظ الثقة مجددًا بين أتباعه. فأعلن الحاخام السفارديمي لحيفا الحاخام شلومو خيلوخا أنه لا يأكل شيئًا مطلقًا حينما يزور أحد الأشكناز. وبالمثل يخبرنا الحاخام ديفيد بن عيزري من بيت شيمش وشقيق سياسي حزب شاس شلومو بن عيزري عن حفل زفاف أشكنازي كان مدعوًّا إليه:

حينما دخلت إلى قاعة الاحتفال، أخذت مكانًا مثل الآخرين. قمت أخدم نفسي على طاولة الطعام. وحينما بدأت بتقطيع اللحم، قررت أن أسأل أين ذُبح اللحم، فرد العريس في مذبح أورشليم، وهو مذبح أشكنازي. فتركت اللحم جانبًا على الفور و لم آكل شيئًا منه وكل السفارديم الموجودين تبعوني في ذلك[٦٣].

عدم تناول الطعام لدى المجموعات الأخرى قد قام على فكرة الندية أو التعامل بالمثل. حينما دُعي يوسف أدلر؛ أحد الحاخامات الأشكناز، لطعام مشترك مع السفارديم، أجاب:

نحن لا نأكل عند السفارديم؛ فهناك مشكلة في طقوس الذبح. فبالفعل الذبح عندهم أكثر صرامة، إلا أننا أُمرنا بصورة مباشرة من قِبل حاخاماتنا ألا نأكل معهم بأية

حال من الأحوال؛ حيث توجد مشكلات إضافية وأنا لا أريد أن أستفيض فيها في هذا الموضع. حينما أُدعى لحفل زفاف سفارديمي فأنا أشرب فقط ولا آكل. قبل شهرين كنت مدعوًّا إلى حفل سفارديمي في مدينة رامات جان. فجلست مع سفارديم آخرين على نفس الطاولة و لم آكل شيئًا. وحينما سُئلت لماذا لا آكل، لم أرد إحراجهم وأجبت أنني قد أكلت بالفعل. وحينما رجوني أن أتذوق القليل من الطعام جاءني انطباع كما لو كانوا يريدون وضعي على المحك. ومن ثَم لم يكن لديَّ أي خيار آخر سوى أن أقول إنني لا آكل سوى اللحم الذي ذُبح طبقًا للطقوس الأشكنازية[٦٤].

المشكلات الإضافية التي لم يرد الحاخام أدلر مناقشتها بالتفصيل في الجريدة العلمانية ها آرتس، هي الصراعات الناجمة لإنفاذ المنهج، تلك الصراعات التي سببها الحاخام يوسف بظهوره في المشهد الديني بإسرائيل[٦٥]. صراع الحاخام يوسف الواضح ضد المنهج الأشكنازي كان معلومًا لدى الحاخامات الأشكناز. إلا أنهم لم يقوموا بأي شيء حيال ذلك سوى أمر أتباعهم بالتمسك بالمنهج الأشكنازي. ويبدو أن رفض قواعد الكشروت السفارديمية كانت شائعة بين الحاخامات الأشكناز؛ لأن الحاخام موشي جافني؛ عضو الكنيست عن حزب الأشكناز – الخارديم اتحاد يهود التوراة، يكتب في نفس الصحيفة: أنا لا آكل سوى ما يراه حاخامات أشكناز إسرائيل حلالًا، كما لا آكل أيضًا أية مواد غذائية تحمل شهادة حلال سفارديمية[٦٦].

وبصورة مشابهة لما حدث في القرن التاسع عشر عانى الأشكناز والسفارديم في إسرائيل الحالية صراعًا من أجل سيطرة المنهج. في ذلك الوقت ساد المنهج السفارديمي الذي تم استبداله لاحقًا على يد الحاخامات الأشكناز الوافدين الجدد والمنظمين بصورة جيدة. إن إحلال المنهج السفارديمي قد تم بصورة عملية. فلم يقنع الحاخامات الأشكناز السفارديم باتباع المنهج الأشكنازي على مستوى لاهوتي من خلال الفتاوى الدينية، وإنما بواسطة منتجات كوشيرية ملائمة. بهذه المنتجات الكوشيرية كسب الحاخامات

الأشكنازي السفارديم المنهج الأشكنازي، أما الحاخامات السفارديم العاجزون آنذاك فاكتفوا بالتفرج وسنوا الفتاوى الدينية، التي حرمت على السفارديم شراء المنتجات الكشروت الأشكنازية. وفي مجالات أخرى غير الطعام الكوشيري حدثت مثل تلك الأمور المشابهة التي حاول فيها السفارديم التقرب من المنهج الأشكنازي من خلال بعض الأحكام البراجماتية[٦٧]. وما أشبه اليوم بالبارحة، فقد استوعب الحاخام عوفاديا يوسف المعنى الاقتصادي للصراع بين المنهجين من خلال اللحوم، ففعل ما فعلة الأشكناز الأوائل في القرن التاسع عشر، حينما شيد من خلال مؤسسة «تاج بيت يوسف» مذابح تتبع المنهج السفارديمي، مما جعله يضرب الأشكناز في مقتل لسببين: السبب الأول هو علمه بأن قوة شراء اللحوم عند السفارديم أعلى من قوة شراء اللحوم عند الأشكناز، وبترخيصه الأسعار، توجه ليس فقط المتدينون والعامة من السفارديم لشراء اللحم السفارديمي، بل توجه أيضًا الشارع الأشكنازي غير المتدين، لشراء اللحم السفارديمي لرخص سعرها. أما السبب الثاني فهو أن قضية بيع اللحوم في إسرائيل لا تمثل مجرد عراك ديني بين حاخامات، بل تمثل صراعًا اقتصاديًّا، فمن يسود السوق يصبح قوة اقتصادية. وهكذا نجح الحاخام يوسف في جعل مؤسسة «تاج بيت يوسف» للذبح على الشريعة اليهودية، أحد أعمدة حزب شاس الاقتصادية.

فقه الزواج

يشكل التاسع من شهر آب «أغسطس» في التقويم اليهودي فصلًا حزينًا في تاريخ الشعب اليهودي. فطبقًا للرواية التاريخية اليهودية يمثل التاسع من آب اليوم الذي هُدم فيه أول معبد يهودي في القدس على يد الملك البابلي نبوخذ نصّر (١١٢٦-١١٠٣ ق. م). وفي هذا اليوم أيضًا هُدم المعبد الثاني على يد الإمبراطور الروماني تيتوس. وفي ذكرى هذه الوقائع الأليمة تحيي إسرائيل التاسع من شهر آب كيوم حداد وصيام. ووفقًا

للتراث الديني اليهودي يجب على اليهود أن يحجموا عن الابتهاج، ويتذكروا هذا الفصل الحزين من التاريخ بمجرد دخول شهر آب[٦٨]. وقد جرت العادة بين اليهود عامة والمتدينين خاصة، سواء الأشكناز أو السفارديم، بالابتعاد عن أسباب البهجة والسرور، فعلى سبيل المثال قد جرت العادة ألا تقام مراسم زواج في هذا الشهر. وبالرغم من هذا الإجماع، فإن منهج كلٍّ من المجموعتين السفارديمية والأشكنازية يختلف عن الآخر في مسألة تحديد فترة الحداد. فطبقًا للمنهج السفارديمي يحصر الحاخام يوسف كارو في (شولخان عاروخ) فترة الحداد من الفترة ما بعد الأول إلى التاسع من آب، وعليه فقد سمح للسفارديم بالزواج حتى بداية شهر آب. أما الحاخام موشي ايسرليس مؤسس المنهج الأشكنازي، فقد أخذ بالحسبان أيضًا يوم ١٧ تموز (يوليو) في الاعتبار. في هذا اليوم بدأ الملك البابلي حصار القدس قبل أن يدمر المعبد في ٩ آب. لذا فيمتد الحداد طبقًا للمنهج الأشكنازي من ١٧ تموز «يوليو» إلى ٩ آب «أغسطس»؛ وهي الفترة التي يطلق عليها الأشكناز أيام الكرب، كما تسمى بالعبرية، «ياماي بين هامتسيريم»، وفي هذه الفترة حرم الحاخام ايسرليس مراسم الزواج.

في إسرائيل، مثلما هو الحال في مسألة الكشروت، فرضت مسألة الزواج وفق المنهج الأشكنازي نفسها، بمعنى أنه لم يكن هناك أي احتفالات زواج في إسرائيل في الفترة من ١٧ تموز حتى ٩ آب. غير أن هذه العادة أو التقليد كان بمثابة الشوكة في عين الحاخام عوفاديا يوسف، فكيف تتبع البلاد المنهج الأشكنازي وتتجاهل المنهج السفارديمي؟ وعليه حينما تولى عام ١٩٧٣ منصب الحاخام السفارديمي الأعلى، سمح للسفارديم بالزواج حتى بداية شهر آب. وفي إحدى فتاواه برر قراره هذا بالتعليل أنه في مدينة القدس المقدسة لا يتم الحكم فيها إلا وفقًا لأحكام الحاخام يوسف كارو[٦٩].

قرار الحاخام يوسف هذا قد اعترض عليه الحاخامات الأشكناز وكذلك بعض حاخامات السفارديم. فيشير ناقدوه إلى أن المنهج الأشكنازي فيما يختص بمسألة الزواج

هو أشد صرامة من المنهج السفارديمي. ووفقًا للقانون اليهودي، فلا يمكن للحاخام يوسف أن يحل منهجًا أقل صرامة محل منهج أكثر صرامة[٧٠]. وقد واجه الحاخام يوسف مهاجميه بأن المنهج الأشكنازي المطبق حتى ذلك الوقت في إسرائيل لا يتفق مع قواعد الهالاخا، ويتناقض مع المنهج السفارديمي الذي كان سائدًا في إسرائيل حتى قبل قدوم الأشكناز. جادل الحاخام يوسف مثلما هو الحال مع قواعد الكشروت، واعتبر المنهج الأشكنازي منهجًا غربيًا ومن ثم ليس له شرعية هالاخية، كما أن «أرض إسرائيل» كان لديها منهج أصيل، ألا وهو المنهج السفارديمي. أما سريان المنهج الأشكنازي الدخيل فقد أرجعه الحاخام يوسف لضعف الحاخامات السفارديم، والذين يمثلهم الحاخام الأكبر السفارديمي. هؤلاء الحاخامات كانوا خاضعين لزملائهم الحاخامات الأشكناز. من المعروف أن الذين شغلوا منصب الحاخام الأكبر السفارديمي، الذين سبقوني في هذا المنصب، كانوا يخضعون لزملائهم من الحاخامات الأشكناز. فالحاخام عوزيال كان خاضعًا للحاخام كوك، والحاخام توليدانو كان خاضعًا للحاخام أونترمان[٧١].

هذه المقولة تحمل نقدًا واضحًا لسلفيي الحاخام يوسف، الحاخام عوزيال والحاخام توليدانو. ويحتل الحاخام عوزيال مركز الصدارة في نقد الحاخام عوفاديا يوسف. هذا النقد للحاخام عوزيال نتج من التطور السياسي والتطور الاجتماعي الذي شهده اليشوف في فلسطين في بداية القرن العشرين. حتى عام ١٩١١ كان الحاخامات السفارديم هم فقط من يمثلون الجماعات اليهودية التي كانت تعيش في البلاد أمام السلطات العثمانية. منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر تحرر الأشكناز المتدينون فيما يتعلق بمسألة المنهج من سلطة المنهج السفارديمي الذي كان سائدًا آنذاك في فلسطين وكونوا جماعات خاصة بهم وفق منهجهم الخاص. وكان الحاخام عوزيال يهدف إلى وحدة اليهود، لذا فقد كان على استعداد لعقد تسويات مع الأشكناز. وعليه فقد قبل للمرة الأولى في تاريخ فلسطين أن يتشارك وظيفة الحاخام الأكبر في حيفا عام ١٩١١ مع الحاخام الأشكنازي كوك[٧٢]:

أمر واحد يمكن أن أبرزه من هنا؛ هو رغبتي القوية هي توحيد محطمي المنفى الذين تجمعوا لدينا على شكل تجمعات ومجتمعات منفصلة؛ سفارديم، أشكناز، يمنيين... إلخ. وهذا العمل لا يعتبر صعبًا بالنسبة لي؛ نظرًا لأن الوحدة هي وضعنا الطبيعي والقومي، إلا أن تشتت المنفى هو ما فرقنا إلى تجمعات ومجتمعات ووضعت لغة المنفى في أفواهنا. لدى عودتنا إلى بلادنا ليس هناك ما يدعو إلى استمرار تقسيم المنفى للتجمعات واختلاف اللغات، وإنما مجتمع يوحدنا في جوهرنا ويمثلنا في مقابل الحكومة ومقابل الجميع[٧٣].

ومن أجل وحدة الشعب اليهودي كان الحاخام عوزيال على استعداد ليس فقط مشاركة وظيفة الحاخام الأكبر لمدينة حيفا مع الحاخام كوك، وإنما وافق أيضًا على تعيين الحاخام كوك الحاخام الأكبر الأول لفلسطين بأكملها عام ١٩١٧. وتحديدًا، هذا السلوك القابل لتقديم التنازلات كان محور انتقاد الحاخام عوفاديا يوسف؛ لأن الحاخام عوزيال وكذلك الحاخام يوسف، كان كلٌّ منهما على استعداد للتخلي عن المنهج السفارديمي؛ من أجل الحفاظ على وحدة الشعب اليهودي في البلاد. فعلى الرغم من أن الحاخام يوسف قد أكد على وحدة الشعب اليهودي تحت راية منهج موحد، فإن التخلي عن المنهج السفارديمي هو الطريق الخاطئ.

نحن نعلم أنه «المقصود الحاخام عوزيال» بسبب حبه للوحدة واندماج الفريقين «الأشكناز والسفارديم» قد تخلى عن الذبح السفارديمي ووافق أن يقبل السفارديم انتهاج منهج الذبح الأشكنازي. إلا أن الحاخام فرانك[٧٤] عارض ذلك وأعلن أن: حتى لو تخلى الحاخامات السفارديم عن المنهج السفارديمي للذبح، إلا أنني سوف أسمو بنفسي وأنظم ذبحًا سفارديميًّا؛ لأن كل فريق يجب أن يواصل حمل المنهج الذي ورثه عن أسلافه، وكل فصيل يجب أن يحمي منهج أسلافه[٧٥].

ومن المثير للاهتمام أن الحاخام يوسف عند انتقاده للحاخام عوزيال استند إلى السلطة الأشكنازية. في الوقت الذي صمت فيه الحاخامات السفارديم، هب أحد الحاخامات الأشكناز للدفاع عن المسألة السفارديمية. هذا الصمت للحاخامات السفارديم أرجعه الحاخام يوسف إلى حرصهم على السلام داخل الشعب اليهودي. الرؤساء صمتوا ووضعوا أيديهم على أفواههم، اقتبس الحاخام يوسف هذا القول من التوراة.

إذن فكان يسود في البلاد منهج؛ حيث إنه وفقًا للحاخام يوسف لا يمتلك شرعية هالاخية، ويتعارض مع تعاليم الحاخام يوسف كارو. لذا فهو يرى نفسه، على العكس من الحاخامات السفارديم، مجبرًا على اتباع المنهج السفارديمي الأصيل.

إلا أنني لم أخضع – الحمد لله، المحمود – وأنا أقف في موضع الحراسة الخاص بي «المقصود هو وظيفته باعتباره الحاخام السفارديمي الأكبر»؛ حتى أعيد التاج إلى مكانه الصحيح. وأنا أمرت أن تُتبنى تعاليم مران «المقصود تعاليم الحاخام يوسف كارو، مؤلف الشولخان عاروخ»[٧٦].

بهذه الكلمات الواضحة اختلف الحاخام يوسف عن سابقيه السفارديم. فهم كانوا خاضعين لزملائهم الأشكناز، وكانوا على استعداد للتخلي عن المنهج السفارديمي؛ حتى يسهلوا توحيد الشعب اليهودي، ومن أجل ذلك فقد صمتوا من أجل السلام. أما هو على العكس من ذلك، فلم يكن أبدًا خاضعًا لأحد. ولم يكن أبدًا على استعداد لتقبل منهج أجنبي، وكان يرى نفسه حارسًا للمنهج السفارديمي. وجاء حتى يُعيد التاج إلى مكانه الصحيح، أي إعادة سيادة المنهج الأصلي في البلاد. فاستخدم الحاخام يوسف سلطته الهالاخية المعترف بها للطعن في حجج معارضيه. وبذلك صور الحاخام يوسف نفسه كمنقذ السفارديمية.

فإذا ما تتبعنا حجج الحاخام يوسف، فسوف نأخذ انطباعًا كما لو كان الحاخام يوسف مؤيدًا لسيادة منهج أشكنازي بجانب المنهج السفارديمي. على الأقل هذا هو الانطباع الذي نحصل عليه، حينما يقتبس الحاخام يوسف من أقوال الحاخام فرانك الأشكنازي أن كل فصيل يجب أن يتبع منهج آبائه. إذن فهذا يعني أن الحاخام يوسف لم يكن مهتمًّا بتوحيد الشعب اليهودي تحت راية منهج واحد، وإنما نادى بالفصل الواضح للمناهج. ومن يفكر في هذا الاتجاه فهو يخدع نفسه. بل وأكثر من ذلك فقد جادل الحاخام يوسف بأسباب انفصالية. وقد كان يعيش في بلاد يسود بها فعليًّا المنهج الأشكنازي الذي يتبعه الجميع سواء كان أشكنازيًّا أو سفارديميًّا. عمليًّا كان الحاخام يوسف في مرحلته الأولى تلك، التي كان فيها يدافع عن وجود منهجين، يحاول إعادة إحياء المنهج السفارديمي. وكان مقتنعًا أن الأشكناز لن يتبعوا هذا المنهج، إلا أنه مع ذلك قد سعى في المرحلة الأولى تلك، أن يضع اليهودية السفارديمية بأكملها خلف هذا المنهج السفارديمي. ومن ثم فقد كان يسعى إلى إعادة إحياء المنهج السفارديمي ككيان واحد متكامل ورثه السفارديم من الحاخام يوسف كارو.

كل السلطات السفارديمية المعروفة والتي مُحِيَت بصورة أو أخرى، لم يأخذها الحاخام يوسف على محمل جدي بل وليس لها مصداقية. لذا فقد عارض قرارات الحاخام حاييم بن إسرائيل بنفينيستي (١٦٠٣-١٦٧٣)، الذي عاش في القرن السابع عشر الميلادي ورأس الجماعة اليهودية في أزمير التركية. في مؤلفه المعروف (كنيست بجدولا) أي «التجمع الكبير» تحدث عن تطبيق المنهج الأشكنازي في مسألة الزواج، بمعنى أنه عارض زواج اليهود السفارديم في أزمير في الفترة من بعد ١٧ تموز حتى ٩ آب. وقد استند الحاخام بنفينيستي في قراره إلى أن المنهج الأشكنازي في تلك المسألة أشد صرامة، ومن ثم ففي تلك المسألة يجب إبطال المنهج السفارديمي الأخف صرامة. بالنسبة للحاخام يوسف كان هذا القرار الخاص بالحاخام بنفينيستي غير ذي تأثير على إسرائيل.

فالحاخام بنفينيستي قد أخذ المنهج الأشكنازي في منطقة سيطرته، أي في أزمير، وهذا بالنسبة للحاخام يوسف يعد قرارًا إقليميًّا وليس له أية صلاحية على إسرائيل[٧٧].

وبالمثل كان تصرف الحاخام يوسف تجاه قرار الحاخام يوسف حاييم (١٨٣٢ – ١٩٠٩). هذا الحاخام، الذي كان مشهورًا في العراق، منع اليهود العراقيين من الزواج في الفترة من ١٧ تموز إلى ٩ آب، إلا أنه على الرغم من ذلك، فقد أباح لهم احتفالات الخطوبة. ولكن الحاخام يوسف رفض هذا القرار للحاخام حاييم. وهنا أيضًا اعتُبر المنهج الذي تبعه الحاخام حاييم منهجًا إقليميًّا تنحصر صلاحيته على المنطقة التي يعمل بها الحاخام حاييم[٧٨].

في المخيم السفارديمي الديني بإسرائيل تمكن الحاخام عوفاديا يوسف إذًا، من إعادة إحياء المنهج السفارديمي. وقد وَحَّدَ ذلك خلفه أغلب الحاخامات السفارديم. وبذلك صور نفسه كمنقذ لليهودية السفارديمية. أما ما لم يتمكن الحاخام يوسف من إتمامه هو أن يحمل الأشكناز على اتباع المنهج السفارديمي. وفي الواقع فقد ساد في إسرائيل منهجان بصورة ندية لبعضهما بعد سنوات طويلة من السيادة المنفردة للمنهج الأشكنازي؛ هما: منهج أشكنازي ومنهج سفارديمي. إلا أن هذا التعايش بين هذين المنهجين في إسرائيل لم يسعد الحاخام يوسف. فقد كان هدفه ينحصر في إقصاء المنهج الأشكنازي الدخيل ودفع المتدينين من الأشكناز تحت هيمنة المنهج السفارديمي الأصيل.

وهنا قد تتساءل القارئة العربية ومعها القارئ العربي، عن مدى أهمية الاختلاف حول ذبح اللحوم والزواج من الأشكناز والسفارديم. والحق أن القضية ليست في واقع الأمر كيفية الذبح أو متى يحق الزواج. إن القضية أكبر من ذلك بكثير، وتتلخص في أبعادها الاقتصادية والاجتماعية، فمن ينتصر في ساحة المعركة الدينية حول أحقية الذبح ينتصر اقتصاديًّا، ومن يقرر متى يعقد الزواج ينتصر اجتماعيًّا، وهذا ما كان للحاخام يوسف.

فقد نجح من خلال مؤسسته «تاج بيت يوسف» من السيطرة على سوق اللحوم في إسرائيل بما يشكله من قوة اقتصادية يعرفها المتخصصون بالشأن الإسرائيلي. ومن خلال فتواه فيما يخص الزواج، ظهر على الساحة الإسرائيلية، أنه الحاخام الذي يميل للتيسير، بينما يُعرَف حاخامات الأشكناز بتصعيبهم للأمور، وعليه فقد كسب الحاخام يوسف قلوب كثير من الإسرائيليين، كرجل الفتاوى البسيطة والميسرة، فهو رجل التيسير لا التعسير، وعليه فقد بدا لجموع الشعب الإسرائيلي بأنه رجل المرحلة.

حزب شاس[٧٩]

في البداية نوضح للقارئة والقارئ من أهل لغة الضاد، أن الحاريديمية في السياق الديني اليهودي تعني وببساطة شديدة ودون الدخول في تفاصيل، رفض الصهيونية السياسية في إقامة دولة لليهود، وانتظار المسيح المنتظر وبالتالي المشيئة الإلهية لتجميع اليهود وإقامة دولة لهم في فلسطين. وهنا نود أن نناقش هل حزب شاس الديني هو حزب حاريديمي، يرفض الدولة العبرية في شكلها الحالي أم لا؟ وللإجابة عن هذا الاستفسار نصطحب القارئة والقارئ إلى كلمة الحاخام يتساك بيريتس؛ أحد مؤسسي شاس والتي ألقاها بمناسبة تصويت أعضاء الكنيست في ١٣ سبتمبر ١٩٨٤ للحكومة المشكلة حديثًا بأول مشاركة من حزب شاس المؤسس أيضًا حديثًا، أخذ الحاخام بيريتس الكلمة، وأعلن ما يلي:

في هذه اللحظة أقدم لكم وثيقة الهوية «المقصود هو الملامح الرئيسية» للقائمة البرلمانية التي أمثلها. «نحن حركة صهيونية. ولكل هؤلاء الذين ينظرون إلينا نظرة خاطئة، فإنه من دواعي سروري أن أوضح لهم خطأهم. نحن حركة صهيونية بالمعنى

الحقيقي، بأعمق وأوسع معنى لمفهوم الصهيونية. فصهيونيتنا تنبع من الإيمان غير المحدود بتوراة إسرائيل. صهيونيتنا هي معتقد غير محدود لرؤية أنبياء إسرائيل. الصهيونية هي المقطع الذي نكرره يوميًّا في صلواتنا. نحن نصلي ثلاث مرات يوميًّا مكررين شوقنا للعودة إلى صهيون»[٨٠].

ولأن كلمة الحاخام بيريتس يغلب عليها الغموض، رأينا أن نواصل بكلمة أخرى لرجل شاس القوي؛ الحاخام أرييه درعي، الذي قال في أحد الاحتفالات بعيد الفصح ما يلي:

الصهيونية! هي حركة جحد وإنكار تحاول خلق يهودية جديدة. أعضاء الحركة الصهيونية هم أعداء جيلنا، الذين حاولوا تدمير التوراة والذين يعادون الله ويعادون ثقافة السفارديم. الرؤية الانبهارية للصهيونية سقطت، والآن يخاف العلمانيون أن يغير أعضاء شاس الشخصية العلمانية للدولة[٨١].

إن المقولتين المذكورتين أعلاه والمرتبطتين بالصهيونية لسياسيي شاس؛ يتسحاك بيريتس، وأرييه درعي تتناقضان بصورة تامة. في الوقت الذي تصور فيه مقولة الحاخام بيريتس شاس كحركة صهيونية، تجسد مقولة درعي العكس تمامًا. درعي يلمس المفهوم الديني للصهيونية على أنها حركة كفر وجحد باليهودية. هذه الحركة قد فشلت بالفعل وفقًا لدرعي. هذه التصريحات لم تربك الرأي العام فقط، وإنما أيضًا علماء السياسة والاجتماع الإسرائيليين. ففي الوقت الذي استند فيه البعض لمقولات مثل تلك الخاصة بالحاخام بيريتس والتي مفاداها أن شاس هو حزب ذو أهداف صهيونية قومية، يعتمد البعض الآخر على تصريحات أخرى؛ مثل تلك الخاصة بدرعي، والتي تصنف شاس على أنه حزب حاريديمي، رافض للصهيونية[٨٢].

هذا الاختلاف بين الحركات الصهيونية والحركات الدينية المعادية للصهيونية قد تم التأكيد عليها من قبل علماء الاجتماع الإسرائيليين لإبراز التمايز داخل الأرثوذكسية اليهودية[٨٣]. ونظرًا لتزايد أهمية التيار الديني القومي في أوروبا في القرن التاسع عشر، انقسمت الأرثوذكسية اليهودية إلى معسكرين؛ التيار الديني القومي والحاريديم. وفيما يتعلق بالصهيونية ساد داخل المعسكر الحاريديمي الرأي بأن خلاص الشعب اليهودي يجب أن يتحقق من خلال تأسيس دولة يهودية بإرادة من الله وليس من صنع البشر. لقد جمع الرب اليهود كشعب في صحراء سيناء وليس في فلسطين. أما ما كتبه الحاخام شاخ، والذي ظل حتى مماته أعلى مرجعية حاريديمية، عام ١٩٦٠ فكان على النحو التالي:

الحركة الصهيونية تبدو شيئًا غير مؤذٍ. فهم «المقصود الصهاينة» جاءوا بشعار استيطان البلاد مستندين إلى التوراة والتعاليم الموروثة. لدى الرامرام «أتباع موسى بن ميمون» فهذا يعد أمرًا دينيًّا ولا يوجد له أدنى اعتراض. لذا كان هناك أشخاص هامون وورعون لم يروا أية شائبة تشوب الصهيونية. فهم أرادوا تحسين حياة اليهود وإنقاذهم. فما السيء في ذلك؟ فأساس الشعب اليهودي هو التوراة، «شعب» إسرائيل، والمبجل - المبارك - «الرب» قرر من اليوم الحالي أن نكون شعبًا[٨٤]. و لم يُذكر ذلك حينما دخلوا «أي موسى وأتباعه» البلاد، وإنما كانوا لا يزالون في الصحراء. هذه الأسس الأربعة للتوراة هي فقط الضمان الوحيد لوجودنا، وليس شافيت ٢ – اسم قمر صناعي إسرائيلي – الذي يطير في الفضاء؛ فالضامن ليس في ذلك. فالتوراة قد حافظت علينا في المنفى مدة ألفي عام بدون دولة، وهذا هو الأمان لشعب إسرائيل[٨٥].

وبالتالي فالقناعة الحاريديمية ترى فقط المسيح هو من سيخلق الدولة للشعب. حتى ذلك الحين تبقى علاقة الحاريديم متوترة مع الدولة الإسرائيلية؛ لأننا – الحاريديم – لا نحتمل أن يأتي قوم – الصهاينة – ويرفضون توراتنا وأن يجعلوا قوانين الشعوب غير اليهودية وأسلوب حياتهم هي القوانين[٨٦].

أما التيار الديني القومي فقد جادل بصورة مغايرة للحاريديم. فبالنسبة لهؤلاء الذين كانوا يرون الحاخام إسحق كوك بمثابة الأب الروحي للصهيونية الدينية، كان الصهاينة ملحدين ويعيشون من وجهة النظر الدينية حياة خاطئة، إلا أنه على الرغم من ذلك، فيجب أن نعدهم بمثابة أدوات وأوعية للقدر الإلهي. وبدون أن يعلموا كانوا يقومون بخدمة الصنيع الإلهي، ومن ثم كان لزامًا على التيار الديني القومي التعاون مع الصهاينة من أجل تثقيفهم دينيًّا. وبهذه الطريقة فقط يُمهد الطريق لاستقبال المسيح. في الوقت الذي توطنت فيه أفكار الحاخام كوك بصورة أيديولوجية في حزب التيار الديني القومي – المفدال، جسد أجودات يسرائيل لسنوات طويلة الحزب السياسي للحاريديم. ومن أجل الاستفادة من الدعم المالي للدولة، سلك أجودات يسرائيل مسلكًا براجماتيًّا ضد الدولة الصهيونية. وهكذا تحول الرفض المبدئي الكامل للدولة لرفض سلبي. فقيادة الأجودات كانت تنظر إلى الحياة في إسرائيل كما لو كانت الحياة في المنفى، ومن أجل ذلك رفضوا تولي المناصب الوزارية في الحكومة الإسرائيلية. كما قاطعوا الأعياد القومية الإسرائيلية غير اليهودية.

في الوقت الذي كان فيه الفرق بين الصهيونية – الدينية والمعاداة للصهيونية – الحاريديمية مسألة تتعلق باللاهوت، أخذ النقاش شكلًا سياسيًّا مؤسسيًّا، وذلك حينما بدأت الأحزاب الدينية – الصهيونية والمعادية للصهيونية – في تحديد مطالب للدولة. هذه المطالب تم تنظيمها عبر ما يسمى Status quo أي الوضع الراهن[٨٧]. ووصف شاس على أنه حزب حاريديمي هو أكثر من مجرد تصنيف. فهي مسألة سياسية سببت جدالًا حادًّا للنظام السياسي الإسرائيلي.

وفي هذا الموضع يمكن التجادل أن هذا الاختلاف الكلاسيكي بين الأيديولوجية الصهيونية والمعاداة للصهيونية الدينية لساش كان نسبيًّا. هذا الاختلاف قد نشأ في إسرائيل بين اليهودية الأشكنازية؛ حيث نشأ نزاع داخل هذه اليهودية الأشكنازية

على الشخصية العلمانية لدولة إسرائيل. ويمثل شاس في صراعه ضد الدولة نمطًا جديدًا للصهيونية الدينية، والتي تحتوي على آثار للعداء للصهيونية للأجودات يسرائيل، وكذلك الحماس الصهيوني للمفدال، ويستند إلى التقاليد الدينية السفارديمية. أما ارتباط حزب شاس مع المعسكر الحاريديمي فقد نتج عن حقيقة أن شاس قد نشأ عام ١٩٨٤ بمباركة أعلى سلطة حاريديمية في البلاد؛ الحاخام شاخ. ومن عام ١٩٨٤ إلى عام ١٩٩٢ صاغ الحاخام شاخ سياسات حزب شاس. فحقيقة أن حزب شاس هو منتج من إعداد وإخراج الحاخام الحاريديمي شاخ، أدت إلى تصنيف شاس على أنه حزب حاريديمي. هذا التصنيف احتوى في أساسه على بعض الحقيقة، إلا أن قيادة شاس على النقيض من الأحزاب الحاريديمية الكلاسيكية، فعلى العكس من أجودات يسرائيل، شاركت شاس بمناصب حكومية في كل الحكومات التي شاركت فيها.

وكان عام ١٩٩٢ نقطة تحول لشاس؛ لأنه في هذا التاريخ تحررت زعامة شاس من الحاخام شاخ، وأدارت ظهرها لحاريديمية الأمر الواقع. وتحديدًا في تلك اللحظة بدأت قيادة شاس تتعامل كتيار ديني قومي. وشاركت بكل قوة في كل حكومة إسرائيلية؛ من أجل تهويد الدولة سفارديميًّا. وقد استند حزب شاس هذا على سفارديمية صهيونية. فقد أرادوا استبدال الصهيونية العلمانية بصهيونية دينية تستند إلى تفسير سفارديمي لليهودية. حتى نفهم ما تقصده سياسية شاس بالصهيومية السفارديمية، فيجب أن ننفصل عن التحليل الكلاسيكي للأحزاب الدينية ونستخدم المصطلحات الخاصة بشاس.

ترتبط نشأة حزب الشاس بصورة وثيقة بالحاخام إليعازر شاخ من المعسكر الحاريديمي وكذلك بالسلطة السفارديمية الشهيرة آنذاك الحاخام عوفاديا يوسف. وفي نهاية سبعينيات القرن الماضي، بدأت مجموعة من الحاخامات السفارديم الشباب إعداد قوائم انتخابية سفارديمية للمحليات، وقد تمكنوا من تحقيق نجاح ملحوظ في انتخابات

المحليات. وبتلك القوائم عكس هؤلاء الحاخامات السفارديم عدم رضاهم عن نظام السلطة المهيمنة في أجودات يسرائيل، والتي في إطارها تُحفظ المناصب القيادية للحاخامات الأشكناز، في حين يُهمش الحاخامات السفارديم[٨٨]. اثنتان من هذه القوائم الانتخابية المحلية – تلك القائمة الانتخابية التي تأسست في القدس شاس، وكذلك (حاي) قائمة «الحياة» التي تكونت في حي بناي براك المتدين بتل أبيب – قد اتحدتا؛ حتى تظهر على أنها قائمة انتخابية على مستوى البلاد. مثل هذه المبادرات كانت تحتاج دعم الحاخامات السفارديم المعنيين بالأمر. وقد تمكن أصحاب تلك المبادرة من الحصول على دعم الحاخام عوفاديا يوسف. فدعم الحاخام يوسف فتح الباب لمزيد من الموافقة للحاخامات السفارديم الآخرين[٨٩]. وبذلك تكونت قائمة سفارديمية يمكن اعتبارها على الأقل في تلك المرحلة قائمة انتخابية حاريديمية.

ولم يكن اكتساب الحاخام عوفاديا يوسف وغيره من الحاخامات السفارديمية الأخرى بلا شك كافيًا للتنافس في الصراع على أصوات الحاريديم ضد حزب أجودات يسرائيل القوي. وكان ينقص ذلك سلطة حاريديمية تدعم القائمة المؤسسة حديثًا. وقد أبدى الحاخام شاخ، أعلى سلطة للحاريديم، على الرغم من المعارضة داخل أجودات يسرائيل اهتمامًا بالتعاون مع القائمة السفارديمية الجديدة. وبكل تأكيد كان واضحًا للحاخام شاخ أن دعمه للقائمة السفارديمية الجديدة كقائمة حاريديمية يضر بحزبه أجودات يسرائيل. لم ينصب اهتمام الحاخام شاخ في المقام الأول على زعامته بحزب أجودات يسرائيل فقط، وإنما توسيع قاعدته القيادية القائمة داخل المعسكر الحاريديمي. فلمَ لا يقود حزبين بدلًا من حزب واحد؟ وفي انتخابات الكنيست عام ١٩٨١ لم يستطع أجودات يسرائيل سوى الفوز بأربعة مقاعد؛ لأن كثيرًا من الناخبين السفارديم قد أعطوا أصواتهم لليكود الذي تجسد على أنه حزب شرقي. فحزب حاريديمي جديد بزعامة سفارديمية لم يكن ليضر وإنما يقوي ويدعم المكانة القيادية للحاخام شاخ. لذا كان الحاخام شاخ على

استعداد للاعتراف بالقائمة السفارديمية الجديدة إذا ما كانت السلطة الراهنة مُعتَرَفًا بها في المعسكر الحاريديمي. وكان هناك مفاوضات بين ممثل الحاخام شاخ والحاخام السفارديمي الشاب الحاخام أرييه درعي كممثل عن الحاخام عوفاديا يوسف. واتفق الاثنان على الأسس للقائمة الجديدة التي ينشدها الحاخامات السفارديم. وبذلك تكون عام ١٩٨٤ حزب شاس. وقد ترأس هذا الحزب، شأنه في ذلك شأن أجودات يسرائيل مجلسًا من كبار علماء التوراة. هذا المجلس تكون من أربعة من الحاخامات السفارديم الأربعة، اثنان منهم عيَّنهم الحاخام شاخ. وترأس الحاخام عوفاديا يوسف هذا المجلس. وفي الوقت الذي تولى فيه رجل عوفاديا الحاخام أرييه درعي منصب سكرتير المجلس غير الهام، تولى الحاخام يتسحاك بيريتس، الذي كان معروفًا بولائه للحاخام شاخ، زعامة القائمة الانتخابية للكنيست، وظهر بذلك بمظهر الزعيم السياسي لحزب شاس[٩٠].

وبذلك كان حزب شاس فعليًّا تحت القيادة الروحية للحاخام شاخ، في حين كان دور الحاخام عوفاديا يوسف دورًا ثانويًّا. وبعدما وضع الحاخام شاخ حزب شاس بالكامل تحت سيطرته، بذل الجهد لإعادة النظام لصفوفه داخل حزب أجودات يسرائيل. هناك تعالت الأصوات ضد سياسة الحاخام شاخ. وقد التف الناقدان حول الحاخام مناحيم شناي أورسون، الذي كان آنذاك متزعمًا لحركة خاباد الحاسيدية. وقد أدى ذلك إلى حدوث صراع بين الحاخام شاخ والحاخام شناي أورسون. وقد اعتبره أتباعه بمثابة المسيح. أما الحاخام شاخ فقد اعتبر أن الحاخام شناي أورسون حاخام فاشل، وأن أتباعه وثنيون[٩١]، حتى وصل الأمر إلى انقسام أجودات يسرائيل عام ١٩٨٨. فترك الحاخام شاخ وحلفاؤه الحزب وكونوا حزبًا جديدًا، راية التوراة، أو كما يسمى بالعبري (ديجل هاتوراه).

إن المكانة القيادية للحاخام شاخ في المعسكر الحاريديمي كانت أمرًا خارج نطاق التساؤل في ثمانينيات القرن الماضي. فهو تزعم حزب راية التوراة الأشكنازي وفي

ذات الوقت حزب شاس السفاردي. وبالتالي حتى نوضح الأمور، نرى أن أولًا: نشأة حزب شاس هي عمل الحاخام شاخ الحاريديمي، وثانيًا: إن كافة قمم الزعامة لحزب شاس بما في ذلك الحاخام عوفاديا يوسف كانوا خريجي معاهد التعليم الخاصة بالحاريديم التي كانت تحت إرشاد الحاخام شاخ، أدى ذلك إلى اعتبار علماء علم الاجتماع الإسرائيلي حزب شاس حزبًا حاريديميًّا. فعليًّا يمكن القول إنه حتى بداية تسعينيات القرن الماضي كان حزب شاس يعد حزبًا حاريديميًّا. فقط آنذاك بدأ الحاخام عوفاديا يوسف وممثله السياسي داخل حزب شاس الحاخام أرييه درعي البراجماتي تدريجيًّا من السيطرة على الحزب وتهميش دور الحاخام شاخ ورجاله. وللوصول لهذا التحرر السياسي، أتاحوا الحزب للجمهور غير الحاريديمي. سياسة الانفتاح تلك دبرها الحاخام عوفاديا يوسف والحاخام أرييه درعي في عملية طويلة بدأت بالفعل منذ النصف الثاني من ثمانينيات القرن الماضي، وحاولوا في إطارها فصل شاس عن الحاريديمية وأن يعطوه شكلًا جديدًا، ألا وهو حزب الصهيونية السفاردية.

نهاية الأشكناز

منذ البداية كان التحالف بين حزب شاس والحاخام الأشكنازي شاخ هو تحالف المصالح. فالحاخام شاخ كان يحتاجهم من أجل تدعيم مركزه في المعسكر الحاريديمي، في حين احتاج الحاخام يوسف وأرييه درعي دعم الحاخام المخضرم شاخ؛ لمواجهة النقد من جانب المؤسسات الأشكنازية الحاريديمية والمؤسسات الخاصة بالتيار الديني عامة. فقط حينما أصبحت الأرض صلبة من تحت أقدامهم، تمكن الحاخام يوسف وحزب شاس الخاص به من سحب البساط من تحت قدم الحاخام شاخ وانتزاع السيطرة السفارديمية الخالصة على حزب شاس. وكانت المواجهة الأولى عام ١٩٩٠ حينما واجهت الحكومة الإسرائيلية بزعامة السياسي الليكودي إسحاق شامير تصويتًا بحجب الثقة في الكنيست

بسبب مبادرات سلام أمريكية جديدة مع الفلسطينيين. فالحاخام عوفاديا يوسف، الذي أصدر عام ١٩٨٩ إحدى فتاواه، والتي سمح بمقتضاها بالتخلي عن الأراضي إذا ما كان ذلك سيؤدي إلى منع إراقة الدم اليهودي، طالب ستة من أعضاء الكنيست المنتمين لحزب شاس بدعم مبادرة السلام الأمريكية والتصويت ضد حكومة شامير. خمسة من أعضاء حزب شاس صوتوا ضد الحكومة؛ حيث جلسوا كشركاء تحالف. أما إسحاق بيريتس فكان الوحيد الذي ترك هذه الكتلة وصوَّت مع توجيهات الحاخام شاخ لصالح حكومة شامير. وفي ذات الوقت أعرب أرييه درعي لحزب العمال عن استعداده لدعم الحكومة التي من الممكن أن يشكلها حزب العمل.

وكان درعي النائب الوحيد من أحد الأحزاب الدينية الذي كان على استعداد للدخول في عمل مشترك مع حزب من أحزاب العمل من أجل زيادة الموارد الاقتصادية لحزب شاس، وبالتالي تعزيز المؤسسات التعليمية الخاصة بالحزب؛ من أجل التخلص من التأثير الكبير للحاخام شاخ. بالنسبة للحاخام شاخ صاحب الخبرة، كان عوفاديا يوسف وأرييه درعي يفتقدان الخبرة الكافية ليتجادل معهما. فدعى الحاخام يوسف أتباعه في إستاد ياد الياهو بتل أبيب لحشد شعبي. كما وجهت الدعوة أيضًا للحاخام عوفاديا يوسف وأرييه درعي. هناك، وأمام الآلاف من الأتباع فسر الحاخام شاخ سلوك يوسف ودرعي بدعم المبادرة الأمريكية والوقوف ضده على أنها عمل شائن موبِّخًا إياهما في العلن. قد واجه عوفاديا يوسف وأرييه درعي هزيمة مؤقتة، ولم يكونا على استعداد لتحمل صراع علني ضد الحاخام شاخ. فما كان منهما إلا أن سحبا قراراتهما السابقة ودعما حكومة جديدة بزعامة سياسي الليكود شامير.

في الحكومة الجديدة بزعامة شامير تولى الشاب ذو الثلاثين عامًا أرييه درعي وظيفة وزير الداخلية، وتحكم بذلك في الموارد المالية التي تحصل عليها الأحزاب الدينية من الدولة.

وكان درعي هو محور المواجهة الثانية ضد الحاخام شاخ، تلك المواجهة التي تفجرت قبيل انتخابات الكنيست عام ١٩٩٢. فقد كون الحاخام شاخ قبل فترة وجيزة من الانتخابات حزبًا جديدًا يجمع بين أجودات يسرائيل وراية التوراة، ذلك الحزب الذي أطلق عليه اسم (هاتوراة هاميوخيديت)، أي يهودية التوراة المتحدة. أما الحاخام إسحق بيريتس فقد أدار ظهره لحزب شاس وانضم للحزب الجديد. وبوجود الحاخام السفارديمي بيريتس كان الحاخام شاخ يأمل بمزيد من الدعم من قبل الناخبين السفارديم. كما ضغط الحاخام شاخ على طلاب التوراة السفارديم لاختيار حزب يهودية التوراة المتحدة. هذه القرارات اصطدمت بانتقاد حاد من درعي. وبذلك هدد درعي بحجب وزارته للموارد المالية الخاصة بالمؤسسات التعليمية لحزب يهودية التوراة المتحدة في حالة إذا ما أجبر الحاخام شاخ طلاب التوراة السفارديم لاختيار حزبه. وكان رد فعل الحاخام شاخ شديد الغضب دفعه لقول تصريح عنيف: السفارديم ليسوا مستعدين بعد لإدارة الشئون الدينية وشئون الدولة. هم ينمون ويتطورون ويعودون إلى جذورهم، ولكنهم لايزالون في حاجة للتعلم والخبرة[٩٢]. و لم يكن من الحكمة إصدار مثل هذا البيان قبل فترة وجيزة من الانتخابات. فقد فتح جراحًا قديمة للسفارديم، وأكد لهم عجرفة وغطرسة الأشكناز في نزاعهم حول المسألة السفارديمية. وللحد من الأضرار أعلن حزب يهودية التوراة المتحدة أن الحاخام شاخ لم يقصد التطاول على السفارديم، وإنما أراد أن يثبت أن الأشكناز المتدينين كانوا أكثر خبرة من الأشكناز العلمانيين[٩٣].

أما زعماء حزب شاس فكان رد فعلهم متحفظًا. فنشر مجلس حكماء التوراة بيانًا يؤكدون فيه على استمرار دعمهم للحاخام شاخ في قيادة ورئاسة حزب شاس. إلا أن هذا البيان لم يوقعه الحاخام عوفاديا يوسف كما هو المعتاد وإنما كان موقَّعًا من قبل سكرتارية المجلس[٩٤]. وكان الوقت لا يزال مبكرًا لشقاق نهائي بين الحاخام عوفاديا يوسف وأريبه درعي من جهة، والحاخام شاخ من جهة أخرى. فهم كانوا ينتظرون نتيجة انتخابات

الكنيست لعام ١٩٩٢. وأعلنت نتائج الانتخابات نهاية عهد الليكود الذي كان ممتدًّا من عام ١٩٧٧. فاز إسحق رابين بالانتخابات وبدأ في البحث عن شركاء تحالف. أما في المعسكر الديني فقد مُني الحاخام شاخ بهزيمة ساحقة. في الوقت الذي حصل فيه شاس على ستة مقاعد، لم يفز حزب يهودية التوراة المتحدة سوى بأربعة مقاعد. ومن خلال هذا النجاح الذي دعم ظهره، وجد الحاخام عوفاديا يوسف نفسه لأول مرة منذ تأسيس حزب شاس قويًّا بصورة كافية لمواجهة الحاخام شاخ. في البداية أعلن عن نيته في إجراء مباحثات تحالفية مع حزب العمل. فالحاخام شاخ كان دائمًا ما ينظر لحزب العمل على أنه حزب قد أنشأ دولة إسرائيل ضد إرادة الله، ونشر نمط حياة يتنافى مع تعاليم التوراة. ويضاف إلى ذلك أن رابين كان قد وعد السياسية ورئيسة حزب ميريتس العلمانية؛ شولاميت آلوني والتي كانت مكروهة وسط الحاريديم بوزارة التعليم.

ومع ذلك فقد طالب الحاخام شاخ – الذي خرج ضعيفًا من الانتخابات السابقة – قيادة حزب شاس بتكوين جبهة حاريديمية لمصلحة الحاريديم لعقد تحالفات ائتلافية. وافق الحاخام عوفاديا يوسف، ولكن بعض الفصائل داخل حزب يهودية التوراة المتحدة رفضوا رفضًا قاطعًا الجلوس في حكومة واحدة مع هؤلاء الذين لا يعتقدون في الله. وقد استغل الحاخام يوسف الفرصة، وانفصل عن الحاريديم. وكان له مبررات لذلك؛ فقد استغل أولًا الفرصة لتحرير نفسه وحزب شاس من الحاخام شاخ، وثانيًا: تعزيز وتقوية المؤسسات الاجتماعية والتعليمية لشاس عبر الأجهزة الحكومية. وبذلك تحول شاس بعد ثمانية أعوام من حزب حاريديمي بحت لحزب سفارديمي. ومنذ هذه اللحظة تحرر شاس من الحاخام شاخ، وأصبح بالكامل وبصورة منفردة في أيدي الحاخام عوفاديا يوسف.

اعتبر المعسكر الحاريديمي قرار الحاخام عوفاديا يوسف بدعم الحكومة العلمانية لإسحاق رابين بمثابة خيانة. وتلا ذلك موجة من الهجوم من جانب الحاريديم ضد الحاخام يوسف ومقاصده بالتعاون مع علمانيي حزب العمل وحزب ميريتس. وكان رد

فعل الصحيفة الحاريديمية يتاد نعمّان (الوتد الموثوق منه) ضد السلوك السياسي للحاخام يوسف غاضبًا وساخطًا، وظهرت بعناوين مثل شاس يحول نفسه إلى حزب صهيوني لا يجاهد ضد الثقافة العلمانية[٩٥] واليوم الأسود لليهودية الورعة[٩٦]. وتُظهر الهجمات في وسائل الإعلام الحاريديمية ضد قيادة شاس أن السلطة الحاريديمية في البلاد قد أساءت تقدير استراتيجية قيادة شاس، التي كانت تسعى للتحرر من وصاية السلطة الأشكنازية الحاريديمية، حتى وإن عنى ذلك الانحراف عن الطريق الحاريديمي نفسه. لذا فلا يعد الأمر مستغربًا حينما يكتب أرييه درعي الزعيم السياسي لحزب شاس في الصحيفة العلمانية ها آرتس عام ١٩٨٩ ما يلي:

أنا لا أعتقد أنني أقل حاريديمية من غيري من الحاريديميين الآخرين أو ممن يطلق عليهم السياسيين الحاريديم. ربما يكون أسلوب حياتي مختلفًا؛ موقفي في الحياة عملي جدًّا وواقعي جدًّا. ربما يرجع ذلك للسن. من الجائز لأني نشأت في البلاد، وأنا شديد البعد عن المواضيع المعلنة أو الخارجية. ولا توضح لي الرموز كثيرًا. ولا يمكن الوصول لكثير من خلال التفسيرات والمشاعر. فأنا أعتقد أن التجارة ومرة أخرى التجارة أفضل بكثير. يجب علينا أن نعيش في هذه البلاد معًا، العلمانيين والحاريديم ويجب علينا أن ننبذ الكراهية والفرقة. وفي رأيي أنه حتى نحطم هذا الحاجز يجب علينا أن نشارك الحاريديم في الدولة. فمن غير المعقول أن نهتم وننشغل فقط بالمواضيع الدينية ونقول: هذه مهمتي[٩٧].

من المهم في السياق الإسرائيلي أن نلاحظ مَن الذي يستخدم أية وسيلة من وسائل الإعلام لنقل رسالة ما. في هذه الحالة يتعلق الأمر بأحد الحاخامات الحاريديم المحنكين، الذي كان يقود حزب شاس سياسيًّا؛ ألا وهو أرييه درعي. فهو لم يكتب في جريدة شبه حاريديمية تابعة لحزب شاس تُقرأ من القطاع الحاريديمي فقط، وإنما اتجه لها آرتس؛ الجريدة العلمانية لإسرائيل التي لا يأخذها القطاع الحاريديمي على محمل الجد. وهذا يعني

أن درعي كان يقصد توصيل رسالة ما. هذه الرسالة لم تكن موجهة للحاريديم، وإنما للإسرائيليين الذين يقرأون جريدة ها آرتس العلمانية. هذه الرسالة توضح أمرًا: إن قيادة شاس جاءت من الحاريديمية، ولكنها على أتم استعداد أن تنأى بنفسها عن الحاريديمية. ما لم يقم درعي بقوله هو أن مثل هذه الآراء كانت تُرفَض من السلطات الأشكنازية – الحاريديمية، وبصفة خاصة من الحاخام شاخ. إلا أن درعي أو حتى الحاخام يوسف لم يكونا على استعداد للدخول في صراع مع الحاخام شاخ. ولهذا السبب تجنبت قيادة شاس الدخول في صراع داخل المعسكر الحاريديمي. ليس هذا فحسب، بل لقد اعترفت قيادة شاس بالحاخام شاخ باعتباره أعلى سلطة حاريديمية في الوقت الذي كانت فيه قيادة حزب شاس مركزًا للانتقادات الحاريديمية. فقيادة حزب شاس بزعامة الحاخام يوسف كانت تتحين الفرصة للتحرر نهائيًّا من الحاخام شاخ.

وقد جاءت هذه الفرصة حينما حقق الحاخام يوسف بقائمته الانتخابية عام ١٩٩٢ نتائج انتخابية مبهرة في الوقت الذي خسرت فيه بوضوح القائمة الانتخابية التي اختارها الحاخام شاخ. وكان الحاخام يوسف مدركًا أنه حتى يتحرر حزب شاس من الحاخام شاخ؛ فيجب أن يتحول حزب شاس إلى حزب مستقل له موارد مالية خاصة به. ومن أجل جعل حزب شاس مستقلًّا ماديًّا، لم يكن الحاخام يوسف على استعداد فقط للانفصال عن المعسكر الحاريديمي، وإنما تبنى أيضًا وجهة النظر العملية التي تتمثل في المشاركة في أية حكومة. هذا السلوك أربك أيضًا المحللين السياسيين الإسرائيليين الذين كانوا يميلون إلى تقسيم الأحزاب إلى أحزاب يمينية وأخرى يسارية. فإذا ما تحالف شاس مع الليكود، فعندئذ يصنف على أنه حزب ذي اتجاه يميني، أما إذا كون شاس حكومة مع أحد الأحزاب العلمانية؛ مثل حزب ميريتس، فهنا يوصف على أنه حزب ذو اتجاه سياسي معتدل. وهنا أخطأ المحللون؛ لأن قيادة شاس قد وضعت نفسها خارج تقسيم يمين ويسار، وتوصلت لتسوية مؤقتة مع كل الأحزاب الإسرائيلية؛ وذلك للوصول إلى

إمكانية الحصول على موارد مالية[٩٨]. وبذلك ربطت قيادة شاس دعمها لحكومة إسحاق رابين عام ١٩٩٢ بشرط الاعتراف بشبكتهم التعليمية كمؤسسة تعليمية مستقلة في الدولة ذات موارد مالية مستقلة. وقد قبلت الحكومة هذا الشرط وأمدت خزائن شاس بالموارد المالية اللازمة[٩٩]. ومن خلال تمويل الدولة فقط، تمكن شاس من تطوير مؤسساته الاجتماعية والتعليمية.

الصهيونية السفاردية

بجانب الهجمات الحاريديمية ضد الحاخام يوسف بسبب تعاونه مع الأحزاب العلمانية ثار في الرأي العام الإسرائيلي جدال آخر بصورة متوازية، كان يهدف إلى وصم شاس بأنه حزب معاد للصهيونية. وفي الوقت الذي واجه فيه الحاخام يوسف الانتقاد الحاد من جانب الحاخامات الحاريديم بهدوء وثقة، شن هجومًا مضادًّا ضد ناقديه العلمانيين لإبراز موقفه من الصهيونية. وتوجه الحاخام يوسف إلى الغالبية غير الحاريديمية في المجتمع الإسرائيلي، وكتب في الصحيفة اليومية العلمانية معاريف:

«ماذا يعني هنا معاداة الصهيونية؟ هذا هراء بحت. إنه مصطلح قد اختلقوه «الصهاينة العلمانيون». أنا خدمت مدة ١٠ سنوات كحاخام أعلى. وهي وظيفة رفيعة المستوى في الدولة. لِمَ نحن غير صهاينة؟ نحن نصلي من أجل صهيون، القدس وسكانها، من أجل شعب إسرائيل، من أجل المعلمين «المتدينين» وتلاميذهم. ماذا تعني صهاينة؟ وفقًا لمفاهيمنا؛ الصهيوني هو إنسان يحب صهيون ويحقق وصية عمران البلاد. وفي الخارج أدعو للهجرة. فَلِمَ يعتبرون أنفسهم أكثر صهيونية منا؟»[١٠٠].

هذا التصريح الخاص بالحاخام يوسف على درجة كبيرة من الأهمية لفهم حزب شاس بعد عام ١٩٩٢. فهو يعود إلى وقت تسبب فيه نجاح حزب شاس في انتخابات الكنيست

عام ١٩٩٢ في وجود جدالين عميقين في المجتمع الإسرائيلي. ففي القطاع الحاريديمي تعرض الحاخام يوسف لانتقاد حاد؛ لأنه خان المسألة الحاريديمية بصورة فعلية وأعلن عن استعداده لمشاركة الأحزاب العلمانية في الحكومة. فتسبب قرار الحاخام يوسف هذا في جدال آخر داخل الجزء العلماني من المجتمع والذي كان يركز على موقف شاس في مقابل الصهيونية. وبذلك وجدت قيادة شاس نفسها عند مفترق طريق أدارت بموجبه ظهرها للمؤسسات الحاريديمية، واتجهت تدريجيًّا إلى الأغلبية العلمانية للمجتمع الإسرائيلي. وصنفت قيادة شاس حزب شاس على أنه حزب صهيوني، إلا أنها عدلت التفسير السائد في البلاد للصهيونية على أنها حركة علمانية إلى مفهوم ديني – سفارديمي. وبذلك جسَّد حزب شاس نفسه كظاهرة ذات مظهر ثنائي في الخطاب الإسرائيلي.

أولًا: لا يمثل شاس حزبًا حاريديميًّا مثل الأحزاب الأشكنازية الحاريديمية الأخرى التي ترفض الصهيونية بشكل قاطع. وهنا نأى الحاخام عوفاديا يوسف بنفسه عن الرؤية الحاريديمية المعادية للصهيونية، والتي ترى في تأسيس الدولة معضلة لاهوتية[١٠].

ثانيًا: قدم شاس بديلًا؛ حيث صنفت أيديولوجية جديدة، صهيونية جديدة يمكن أن نطلق عليها صهيونية سفارديمية. وبذلك لم ترفض قيادة حزب شاس الدولة الصهيونية كعمل إنساني، بل تحدته. ومن الآن فصاعدًا تحركت قيادة شاس في محورين. فمن ناحية سخرت جهودها النشطة للدولة الصهيونية؛ مثل الحاخام يوسف، الذي استخدم عمله كحاخام أكبر لخدمة الدولة، وفي ذات الوقت دعا في الخارج للهجرة إلى إسرائيل. ومن ناحية أخرى ثارت قيادة شاس بشدة ضد الطبيعة العلمانية – الأشكنازية للدولة، ورأت أنه من واجبها منح المجتمع الإسرائيلي هوية جديدة تقوم على أسس التقاليد السفارديمية – الدينية.

ولتحقيق الهدف المرجو، ازداد تباعد الحاخام يوسف عن الحاريديم والتقرب من الدولة حتى إنه في يوم الاستقلال من عام ١٩٩٨ سمح لأتباعه بقراءة الصلاة الاحتفالية. أما الحاريديم، الذين كانوا يرون يوم الاستقلال يوم حداد وحزن، ناهيك عن ترتيل صلوات احتفالية في ذلك اليوم، كان رد فعلهم غاضبًا على سلوك الحاخام يوسف. يقول الحاخام شموئيل هيلبرت من حزب اتحاد يهودية التوراة: نحن لانقرأ صلوات قدسية في هذ اليوم. وهو غير مصرح لنا أن نضيف أو نوجد أعيادًا. إضافة الأعياد كان في يد القوم أصحاب الاجتماع الكبير قبل ٣٠٠٠ عام[١٠٢]. هذا الموقف من الحاخام يوسف، والذي يمكن أن يُفسر على أنه تقارب للدولة، تبعه بعد عدة شهور مثال آخر على النقيض منه؛ حيث هاجم الحاخام يوسف هيئة قضايا الدولة بشدة. وكان محور انتقادات الحاخام يوسف هم القضاة العلمانيون للمحكمة العليا الذين اتهمهم الحاخام يوسف بتدنيس يوم السبت ومن ثم التسبب بكل ما هو سيء في العالم اليهودي[١٠٣]. هذه المواقف المتناقضة للحاخام يوسف لا يمكن تفسيرها إلا من خلال استراتيجيته، من ناحية التعاون مع الحكومة للتحكم في الموارد المالية، ومن ناحية أخرى تحدي الشخصية العلمانية للدولة[١٠٤]. والهدف من ذلك هو إحلال قوانين الصهيونية العلمانية بقوانين ترتكز على الديانة اليهودية طبقًا للمنهج السفارديمي.

قدمت قيادة شاس نفسها حتى عام ١٩٩٢ على أنها حزب يرى أن مهمته الرئيسة هي استعادة سيادة المنهج السفارديمي المفقودة في البلاد. هذه المهمة يعكسها الشعار السابق ذكره «إعادة التاج إلى مكانه الصحيح». وبجانب هذه المهمة الدينية، انتهج الحزب استراتيجية سياسية – اقتصادية، اتجه بموجبها إلى المجتمع العلماني بهدف اكتسابه للدين. لم يكن الحاخام يوسف بالتأكيد هو مهندس هذه الاستراتيجية السياسية، وإنما كان العقل السياسي هو الحاخام أرييه درعي. وبالفعل في نهاية الثمانينيات أشار درعي إلى استعداد قيادة شاس للانفتاح على المجتمع العلماني. على الرغم من أنه هاجم القيادة

الصهيونية في أحد الحوارات مع الصحيفة العلمانية (عالهاميشمار)؛ لأنهم مع شدة أسفي قد حولوا الصهيونية إلى مصطلح علماني، لذا فأي شخص متدين سوف يقول لك على الفور إنه لديه مشكلة مع الصهيونية[١٠٥]، ولكنه على الرغم من ذلك، فقد أعرب عن استعداد حزبه لتحمل مسئولية الحكومة، وأكد في ذات الوقت على استيائه من علمنة الشعب اليهودي.

نحن على استعداد للمشاركة في الحكومة وأن نتقاسم العبء «المسئولية». أنا أشعر بالقرب من كل يهودي. لا يوجد شيء مثل اليهود العلمانيين. لا يوجد شعب إسرائيل والتي من شأنها أن تكون علمانية. نحن شعب واحد. إحدى مشكلات السياسيين هي أنهم قرروا أن تكون الصهيونية علمانية. وتمثل شاس مجموعة عريضة من السكان الذين تحملوا من العبء «المسئولية» قدرًا ليس أقل منك ومني. ومجموعة السكان تلك هي التي تخدم في الجيش، وتدفع الضرائب، وتدير الحياة اليومية؛ مثل الآخرين[١٠٦].

بالفوز الانتخابي عام ١٩٩٢، بدأت زعامة شاس في إعلان أهدافها الاجتماعية – السياسية تجاه المجتمع الإسرائيلي العلماني.

لقد عرف الأشكناز الصهيونية وفقًا لقيمهم الأوروبية على أنها صهيونية علمانية. بالنسبة لي، الصهيوني هو شخص يهودي، سفارديمي الدين، يعيش في إسرائيل ضمن ثقافته، ولكنه يرفض الثقافة الأشكنازية. هرتزل ليس قائدي. بالنسبة لي، الحاخام المغربي هو أكثر أهمية لي من هرتزل. أنا قلت ذلك علنًا وهم «الأشكناز» استشاط غضبهم. الصهيونية كانت محمولة على أكتافنا، ولكن الأشكناز اعتادوا على محاولة خلق جيل «علماني» جديد. فهببنا لمحاربة تلك الظاهرة[١٠٧].

مقولة درعي تلك تعكس السبب الذي كانت زعامة شاس تحارب ضده. ففي حزب شاس كانت الصهيونية مقبولة، ولكن ليست تلك الصهيونية السياسية التي دعا إليها

هرتزل؛ لأن الصهيونية الهرتزلية كأيديولوجية علمانية كانت تهدف إلى جعل الشعب اليهودي أمة إسرائيلية بهوية ثقافية علمانية. لذا فقد رأت قيادة شاس أن مهمتهم ليست محاربة الصهيونية في حد ذاتها، وإنما تأثيرها علمنة الشعب اليهودي. مثل هذه المهمة اصطدمت بمقاومة شرسة من الأشكناز في البلاد؛ لأنهم كانوا يعتقدون أن شاس كانوا يريدون أن يسلبوهم نمط حياتهم السابقة. وكان واضحًا لزعامة شاس أنهم لن يتلقوا أي دعم من جانب اليهود الأشكناز. ومثلما رفض الأشكناز المتدينون محاولة الحاخام يوسف فرض المنهج السفارديمي، تمسك الأشكناز العلمانيون بنمط حياتهم. ونظرًا لأن قيادة شاس لم تعتمد على حصولها على دعم داخل اليهود الأشكناز العلمانيين، فقد ركزت على السكان السفارديم غير المتدينين. فبجانب موقفهم الرافض للصهيونية الهرتزلية، صاغت قيادة شاس بديلًا أطلقت عليه اسم الصهيونية السفارديمية؛ حتى تتمكن من خلال ذلك من تعبئة السفارديم. مقولة درعي المذكورة أعلاه تبرز رفض شاس للصهيونية الهرتزلية، وفي ذات الوقت اقترح صهيونية ترتكز على السفارديم؛ لأن الصهيونية في النهاية ليست قاصرة على الأشكناز فقط. خطابي المضاد للهرتزلية كان صرخة من القلب. أوقفوا الأبوة الأشكنازية للصهيونية. يوجد أيضًا صهيونية سفارديمية[١٠٨]، علق درعي بغضب في لقاء مع التليفزيون الإسرائيلي على الأصوات الإسرائيلية التي تندد بموقفه المعادي للهرتزلية.

إذن، فحتى عام ١٩٩٢ شكَّل الحاريديم السفارديمون المصدر الرئيسي الذي استمد منه حزب شاس ناخبيه. ولم يكن هذا ممكنًا إلا من خلال السلطة الدينية للحاخام يوسف. ومن خلال هدفه المتمثل في استعادة سيادة المنهج السفارديمي المفقودة، تمكن من اكتساب الحاريديم السفارديم بصفة خاصة لحزب شاس. أما بالنسبة للعامة من غير الحاريديم فلم تشكل مثل هذه المجادلات الهالاخية أي تأثير، لذا فقد كان من الضروري صياغة استراتيجية لتعبئة غير الحاريديم واكتسابهم لحزب شاس. حتى عام ١٩٩٢، صورت

قيادة شاس نفسها على أنها الحامية السفارديمية للتوراة أي أنهم الحاخامات الذين يحمون المنهج الديني السفارديمي، وبذلك صوروا أنفسهم منذ النصف الثاني من القرن العشرين على أنهم الإرث الثقافي السفارديمي. صُنِّفت قيادة شاس في إسرائيل السفارديم كمجموعة من السكان، تجمعوا في الشتات العربي الإسلامي من خلال قيمهم الثقافية الموحدة. بكل تأكيد اختلف اليهود العراقيون عن اليمنيين، والمغاربة عن السوريين... إلخ، إلا أنه على الرغم من ذلك، فقد تلاشت هذه الاختلافات في الخلفية، ونُظر إلى الماضي السفارديمي على أنه حقبة مضيئة.

لقد جئنا إلى إسرائيل بتقاليد، بميراث، بثقافة خاصة، بفخر الانتماء للشعب اليهودي للأبد، مع حاخاماتنا، بالبيت اليهودي، حيث يُحترم الأب، والأم، والجد، والجدة؛ لأنهم ملوك البيت. بكل هذه الأشياء جئنا إلى أرض إسرائيل. لقد جئنا إلى هنا، حتى نحيا كيهود[١٠٩].

بكياسة أبرز درعي أهمية الأسرة في حياة السفارديم؛ لأن تحديدًا تماسك الأسرة السفارديمية كان محور انتقاد القيادة الأشكنازية في بداية خمسينيات وستينيات القرن العشرين. فهم رأوا أن البناء التقليدي للأسرة السفارديمية يشكل عائقًا لاندماج السفارديم في المجتمع الإسرائيلي الحديث. ودائمًا ما اتهم سياسيو شاس القيادة الأشكنازية العلمانية أنهم اقتلعوا السفارديم من تقاليدهم وأجبروهم على تبني الهوية الثقافية العلمانية.

مما لا شك فيه أنهم «الصهاينة الأشكناز» أرادوا عند نشأة الدولة أن يوجدوا يهودية جديدة، إلا أنها كانت بوسائل غير ديمقراطية، وإنما بوسائل قمع واستغلال المهاجرين الذين جاءوا من دول الشرق الأوسط. كانت هناك محاولة واضحة لفرض هوية جديدة على المهاجرين، وهذا ما سبَّب في رأيي الأزمة المجتمعية العميقة التي ترافقنا منذ عقود[١١٠].

«فبدلًا من إبراز قيم اليهودية السفارديمية، أجبر اليهود الأشكناز السفارديم على انتهاج نمط حياة جديد، الأمر الذي أدى إلى اغتراب السفارديم في البلاد. ونحن، اليهود السفارديم، أبناء المجتمعات الشرقية، بحاخاماتنا وكتبنا. وهو أمر لم يتقبلوه «القيادة الأشكنازية العلمانية». فهم لم يقتنعوا به، وقد حاولوا لسنوات طوال. فأخذوا شبابنا، مئات الألوف، الأطفال، صبياننا وبناتنا، وفصلوهم عن العائلة، فصلوهم عن حاخاماتهم، فصلوهم عن الجد والجدة. وبذلك نما جيل – لحزني العميق – جيل تخلى حقيقةً عن اليهودية، جيل نسي التوراة، وغرق اجتماعيًّا في المخدرات وأشياء من هذا القبيل. هل عرفنا مثل هذه الأشياء في الشتات؟ هل عرفنا معنى لص؟ هل عرفنا الاغتصاب والقتل؟ ولكن حينما تأخذ يهوديًّا جيدًا، يهوديًّا بريئًا نُقل إلى إسرائيل بعبء روحي وتأخذ منه روحه، تأخذ منه حاخاماته، الأب والأم، ماذا يتبقى لهذا الطفل؟ هو لم يتلقَّ تربية توراتية. ماذا يتبقى لهذا الطفل؟»[١١١].

كلمات أرييه درعي تبرز قدرة حزب شاس على تعبئة السكان السفارديم. وهنا يوضع نمطي حياة في مقابل بعضهما؛ نمط حياة مثالي ساد في الشتات، ودمرت هيمنة الصهاينة الأشكناز، ونمط الحياة العلمانية في إسرائيل، والذي في إطاره اقتُلع السفارديم من تراثهم الديني والثقافي، ونشأوا كجيل بدون معرفة دينية، أي ما يسمى بجيل الصحراء. فظهر شاس على أنه المنقذ للسفارديم والذين يريدون استعادة شرفهم، ومن ثم قيمتهم الحضارية والدينية. شعار الحاخام يوسف «إعادة التاج إلى مكانه الصحيح» والذي يحمل سياقًا دينيًّا بحتًا قد وضع في خدمة حزب شاس. وقد تحول هذا الشعار الديني إلى كلمة اجتماعية – ثقافية رئيسية لحزب شاس. فشعار «إعادة التاج إلى مكانه الصحيح» أصبح مرادفًا لبرنامج حزب شاس. هذا البرنامج الذي يهدف إلى تقويض النظام الأشكنازي وخلق نظام جديد تحت سيادة المنهج السفارديمي. ومن أجل تأسيس هذا النظام، استخدم سياسيو شاس هذا الشعار؛ ليس فقط بسبب بلاغته، وإنما أيضًا

لتعبئة كتلة السفارديم. وتمثل انتخابات الكنيست الإسرائيلي لعام ١٩٩٩ أبرز مثال لقدرة سياسيي شاس على اكتساب الكتلة السفارديمية. فهذه الانتخابات أسفرت عن نتائج مثيرة؛ حيث حصل شاس على ١٧ مقعدًا. وبذلك أصبح بعد حزب العمل، الذي حصل على ٢٦ مقعدًا، والليكود الذي حصل على ١٩ مقعدًا، ثالث أقوى حزب في البلاد.

انتخابات عام ١٩٩٩

كان أرييه درعي هو محور الحملة الانتخابية لحزب شاس في انتخابات الكنيست عام ١٩٩٩. فدرعي الذي ولد في المغرب عام ١٩٥٩ كان مهندس نجاح حزب شاس[١١٢]. وقد تمكن هذا السياسي المحنك من بناء حزب شاس تنظيميًّا. مستقبله السياسي اللامع قد صاغته بلا شك مواجهته مع القضاء الإسرائيلي. ففي نهاية ثمانينيات/ بداية تسعينيات القرن الماضي اتُّهم درعي بسوء استغلال وظيفته الحكومية[١١٣]. وبعد تسع سنوات من المداولة، أعلنت إحدى محاكم القدس المركزية الحكم ضد درعي وذلك قبل شهرين من يوم الانتخابات. نفى درعي هذه التهم بشدة وأكد على براءته، وكان هذا الأمر برمته في خضم المعركة الانتخابية بمثابة هدية من السماء. فبدلًا من اعتزاله السياسة لحين إثبات القضاء براءته، قرر درعي بمباركة الحاخام عوفاديا يوسف استغلال قضيته تلك في الحملة الانتخابية. أما استراتيجية درعي فكانت بسيطة. فصور نظام القضاء على أنه حصن لليسار الأشكنازي. أما القضاة فهم يمثلون الهيمنة الأشكنازية، أي المؤسسة الصهيونية – الأشكنازية. هذه المؤسسة لم تستهدف فقط تقديم درعي للقضاء، وإنما جميع السفارديم في إسرائيل. فدرعي السفارديمي يقف أمام القضاء كرمز للتفرقة القائمة منذ نشأة الدولة ضد السفارديم. ولم يكن من الممكن للمؤسسة الأشكنازية/ العلمانية أن تقف مكتوفة الأيدي أمام نجاحات حزب شاس، لذا فقد قررت الحكم على درعي. فدرعي أصبح محور الحملة الانتخابية. فصُوِّر بالزي القومي المغربي كما لو كان مضطهدًا من الدولة.

والرسالة كانت واضحة؛ فبقضية درعي تلك، تضطهد النخبة العلمانية الأشكنازية المسيطرة السفارديم في إسرائيل.

بوعي أو بدون وعي كان القضاء يعمل لصالح استراتيجية قيادة شاس، فتحديدًا قبل الانتخابات بثمانية أسابيع «في ١٥ إبريل ١٩٩٩» رأوا درعي مذنبًا. وحُكم عليه بالسجن أربع سنوات[١١٤] وغرامة مالية قدرها ٢٥٠,٠٠٠ شكل «حوالي ٧٠,٠٠٠ يورو». و لم يتأخر درعي طويلًا في الرد، وجاء رده على شكل شريط فيديو يختصم فيه درعي المؤسسة الأشكنازية. فتم إنتاج شريط فيديو بعنوان (اني ماشيم)، أي «أنا أتهم!»، استنادًا إلى اتهامات زولا في قضية دريفوس. أما المخرج فكان الحاخام أوري زوهار[١١٥]. وفي شريط الفيديو الذي يمتد عبر ٩٠ دقيقة يدحض درعي كل الاتهامات. ويتهم النظام الأشكنازي السائد بأنه أدانه بسبب أصوله المغربية. فاتهامه لم يكن بسبب فساد أو اختلاس، وإنما بسبب انتمائه لليهودية السفارديمية. و لم يضعف من حجة درعي أن الحكم ضده قد أصدره القاضي السفارديمي الديني يعقوب سيماخ. مثل هؤلاء السفارديم قد استخدمتهم الدولة ليكونوا بمثابة واجهة أو ذريعة لها. وقد علق أحد ناشطي حزب شاس بأن القاضي سيماخ قد وضع نفسه مع الجانب الآخر، ومن ثم فقد أصبح أحد قضاة الأشكناز[١١٦]. وبذلك فقد هذا القاضي مصداقيته، ووُصِم بأنه موالٍ للأشكناز. يبدأ الفيلم باستعراض البيوت المترفة للقضاة، ويعطي المشاهد انطباعًا بوجود نخبة أشكنازية متميزة تسكن في منازل فاخرة بالأحياء السكنية الراقية. وبعد ذلك تنتقل الكاميرا لبيت أربيه درعي البسيط. أما الرسالة التي يقدمها الفيديو فهي إذا ما كان درعي فاسدًا فبالأحرى لا بد أن يكون له بيت أفضل.

ويقوم العرض بالكامل على إبراز التباين بين النخبة الأشكنازية العلمانية التي تحكم البلاد والسفارديم المقهورين الذين اقتلعوا من جذورهم الثقافية والدينية. فالأمر يدور حول الصفوة التي تمتلك كل شيء والشعب الذي لا يملك أي شيء. ثم ينتهي الفيلم

بأسلوب عاطفي للغاية بالأغنية التي أصبحت شهيرة «هو غير مذنب»، في حين يُرى في الخلفية مجموعة من السفارديم يصلون ويبكون، وملصق لدرعي مكتوب عليه «هو غير مذنب ومبارك» أو فقط «هو غير مذنب». ما يزيد عن ٢٠,٠٠٠ نسخة تم إهداؤها وبيعها بسعر رمزي. ومن ذلك الوقت فصاعدًا قادت زعامة شاس حملتها الانتخابية بالرسالة البسيطة «هو غير مذنب». في كل إذاعات الراديو وقنوات التليفزيون التابعة لشاس كان يتم بث شريط الفيديو. وكذلك كان يتم عرض شريط الفيديو على شاشات كبيرة في الأماكن العامة. كما دعم معظم الحاخامات السفارديم هذه الحملة الانتخابية. وهاجم الحاخام كدّوري[١١٧] الدولة العلمانية، وطالب الإسرائيليين بانتخاب شاس[١١٨]. أما الحاخام عوفاديا يوسف فقد شكك في شرعية الحكم ضد درعي باعتباره قرارًا علمانيًّا لا يتفق مع القوانين اليهودية. كما وقَّع مع الحاخام كدّوري ٣٠٠,٠٠٠ نذرٍ مبارك يتم توزيعها عبر البريد على جمهور الناخبين[١١٩].

واستخدم درعي كاريزمته وقدراته البلاغية بمهارة لتعبئة السفارديم للانتخابات. وفي معركته القضائية جسد درعي السفارديم، في حين رمز القضاة إلى النظام الأشكنازي العلماني. ودائمًا ما أكد درعي أن القضاة لم يدينوه، وإنما أدانوا ما يمثله، وهم اليهود السفارديم. وفي إحدى البرامج الانتخابية الشهيرة يظهر درعي أمام خلفية لملصقَين للحاخام كدّوري والحاخام عوفاديا يوسف. وكانت رسالته على النحو التالي:

في الأسابيع الماضية كنت قد سمعت أن اليسار العلماني كان يفضل الأصوات الروسية عن الأصوات السفاردية. أنت سمعت عن الكره والعداوة ضد اليهودية، ضد التقاليد وكل ما نمثله، ضد كل شيء أحضرناه معنا من الشتات وضد إرثنا الروحي. هم «اليسار الأشكنازي العلماني» يريدون أن يرجعونا نحن «السفارديم» للخمسينيات. لكننا كنا آنذاك سُذَّجًا، لم نكن آنذاك نفهم، لذا فكنا خاضعين. أما الآن فنحن نعلم الحقيقة. الآن لن نسمح لهم أن يفعلوا ذلك معنا مجددًا. الرد على اليسار العلماني هو

شاس. شاس ليس ملكي، إنما هو ملك لكل الشعب اليهودي، فهو الحزب الذي يمثل كل الشعب، وهو الحزب الوحيد الذي يملكه كل الشعب بأكمله. عندما تضاعف شاس قوتها «قوتها الانتخابية» في مساء الانتخابات، فسوف نعلم أننا بمساعدة الرب قد أعطينا اليسار العلماني إجابة حقيقية. شاس، يهودية سفارديمة قوية هي الإجابة الحقيقية لليسار العلماني[١٢٠].

وبالفعل وصلت الرسالة لهدفها، وساعدت درعي؛ مهندس هذه الحملة الانتخابية لحزب شاس على الحصول على نجاح مذهل. وتمكن حزب شاس من زيادة حصته الانتخابية بقوة، حيث أصبحت بـ ١٧ عضوًا بدلًا من ١٠ أعضاء، ثالث أقوى قوة برلمانية في الكنيست بعد يسرائيل آحاد بـ ٢٦ مقعدًا، والليكود بـ ١٩ مقعدًا[١٢١].

العام الانتخابي	عدد أصوات شاس	النسبة المئوية	مقاعد الكنيست
١٩٨٤	٦٣,٦٠٠ صوت	٣,١٪	٤ مقاعد
١٩٨٨	١٠٧,٠٠٠ صوت	٤,٧٪	٦ مقاعد
١٩٩٢	١٣٠,٠٠٠ صوت	٤,٩٪	٦ مقاعد
١٩٩٦	٢٦٠,٠٠٠ صوت	٨,٧٪	١٠ مقاعد
١٩٩٩	٤٣٠,٦٧٦ صوتًا	١٣٪	١٧ مقعدًا
٢٠٠٣	٢٥٨,٨٧٩ صوتًا	٨,٢٪	١١ مقعدًا
٢٠٠٦	٢٩٩,٠٥٤ صوتًا	٩,٥٪	١٢ مقعدًا
٢٠٠٩	٢٨٦,٣٠٠ صوت	٨,٥٪	١١ مقعدًا
٢٠١٣	٣٣١,٨٦٨ صوتًا	٨,٦٪	١١ مقعدًا

النتائج البرلمانية لحزب شاس منذ عام ١٩٨٤

وتمكن حزب شاس بصفة خاصة من كسر هيمنة الليكود في المدن التنموية التي يقطنها الأغلبية السفارديمية[١٢٢] (انظر الجدول).

إلا أن نجاحات حزب شاس لم تقتصر على المدن التنموية. فقد شكَّل هذا السبق نتائج الانتخابات في القدس. عام ١٩٩٦ حصل شاس بنسبة أصوات تُقدر بـ ١٠,٢٪ على المركز الخامس فقط، في حين كسب الليكود بنسبة ٢٥,٦٪ معظم الأصوات إليه. أما في انتخابات الكنيست عام ١٩٩٩، فارتفعت نسبة أصوات شاس في القدس إلى ١٧٪، تلاه اتحاد يهودية التوراة بنسبة ١٥,٥٪، في حين حصل الليكود على ١٥,٢٪، ومن ثم وجب عليه أن يكون راضيًا بالمركز الثالث[١٢٣].

وبنتيجة الانتخابات تلك تمكن شاس من تعبئة ٤٣٠,٦٧٦ من الناخبين كانوا جميعهم تقريبًا من السفارديم. وهذا معناه أن شاس تمكن من تعبئة أجزاء كبيرة من السكان السفارديم بإسرائيل. إلا أنه من المنصف عدم حصر نجاحات شاس على الحملات الانتخابية فقط. فبجانب الحملات الانتخابية جيدة التنظيم اعتمد شاس على دعامة ثانية؛ ألا وهي شبكة المؤسسات الاجتماعية والتربوية التي أسسها أريح درعي، والمعروفة باسم (ايل هامعاين) أي «إلى المنبع».

النتائج الانتخابية لحزب شاس مقارنة بالليكود في الدوائر الانتخابية التي كانت تعتبر معاقل لليكود[١٢٤].

المدينة	الليكود ١٩٩٢	شاس ١٩٩٢	الليكود ١٩٩٦	شاس ١٩٩٦	الليكود ١٩٩٩	شاس ١٩٩٩
بيت شان	٤٢,٠	٩,٦	٣٤,٠	٢١,١	١٩,٢	٤٠,٦
ديمونا	٤٢,٠	١١,٠	٣٣,١	٢٧,٣	١٤,٦	٣٣,٧
كريات ملاخي	٤٧,١	٧,٢	٣١,٣	١٨,٩	١٦,١	٣٤,٦
نيتيفوت	٣٥,١	٢٤,٩	٣١,٠	٢٦,٢	١٩,٢	٤٣,٥
أوفاكيم	٣٤,٠	١٨,٨	٢٣,٧	٢٤,٠	١١,٠	٣١,٣
أور عكيفا	٥١,٠	١١,٠	٣٣,٧	٢١,٠	١٥,٩	٣١,٠
أور يهودا	٤٢,٨	١٦,٣	٣٦,٢	٢٨,٩	٢٥,١	٣١,٩
طبرية	٤٥,٣	١٢,٤	٣٨,١	٢٠,٤	٢٤,١	٢٥,٥

المجتمع المدني في إسرائيل

إن لمصطلح المجتمع المدني العديد من التفسيرات ليس فقط في المناقشات النظرية، وإنما أيضًا في المضمون الاجتماعي[١٢٥]. ويستخدم هذا المصطلح الآن بصفة عامة للإشارة إلى كيفية تكوين الجماعات والمؤسسات لما يشبه المنطقة العازلة بين سلطة الدولة والمواطنين[١٢٦]، بمعنى أن المجتمع المدني لا يعمل بصورة منعزلة داخل الدولة، وإنما يتداخل مع الدولة. وبصورة تنظيمية يُكَوِّن المجتمع المدني في مساحة خالية من هيمنة الدولة مفاهيم وحلولًا بديلة خاصة به تختلف عن تلك الخاصة بالدولة[١٢٧]. بالنسبة

للشرق الأوسط يوضح كيمرلينج أن الدولة في المصطلح الإسلامي تفسر المجتمع المدني تفسيرًا غير ديني. فإذا ما أخذت الدولة هوية علمانية أو غير إسلامية، يصيغ المجتمع المدني أهدافه بصبغة إسلامية[١٢٨]. إن الجدال حول المجتمع المدني في الشرق الأوسط يثير العديد من التساؤلات فيما يتعلق بعلاقة الدولة – المجتمع المدني. أحد هذه التساؤلات كانت: لماذا تسمح دولة مركزية بوجود مجتمع مدني مستقل داخل حدودها؟ هذه كانت أحد التساؤلات التي تحاول الرد على الجدال المثار حول المجتمع المدني. إن الإجابة عن هذا التساؤل تختلف من دولة إلى أخرى، إلا أنه على الرغم من ذلك أعطانا كيمرلينج إجابة مثيرة:

في بعض المجتمعات تكون الدولة من الضعف؛ بحيث تكون غير قادرة على منع ظهور المجتمع المدني؛ وفي حالات أخرى تشعر الدولة أنها من القوة؛ بحيث تكون غير مهددة من المجتمعات المدنية. إلا أن أكثر الحالات إثارة هي تلك الحالات التي تنجح فيها الدولة في تجنيد أو استمالة المجتمع المدني وقياداته للقيام بدور الوكلاء العلنيين أو السريين للدولة[١٢٩].

فيما يتعلق بمؤسسات حزب شاس باعتبارها جزءًا من المجتمع المدني الإسرائيلي وعلاقتها بدولة إسرائيل، يميز الكاتب بين مرحلتين زمنيتين. المرحلة الأولى تبدأ بعد تأسيس حزب شاس في النصف الثاني من ثمانينيات القرن الماضي. في هذه المرحلة دعمت الحكومة الإسرائيلية حزب شاس ماديًّا، وسهلت له من خلال ذلك الطريق للمجتمع المدني؛ لأن حزب شاس كان يخدم بطريقة أو أخرى مصالح الدولة وكذلك مؤسساته.

من أجل ضرب كلٍّ من الحركات القومية والعسكرية المتطرفة المعروفة باسم (جوش امونيم) أي «كتلة المؤمنين»، ومن أجل الهوية العرقية ذات الاتجاه اليساري التي تروج

لها الحركات السفارديمية العلمانية، رحبت الدولة ودعمت الاتجاه الديني التقليدي المعتدل لحزب شاس، والذي يعد بمثابة بديل لـ (جوش امونيم) والجماعات السفارديمية العلمانية المتطرفة[١٣٠].

وفي إطار هذا السياق يجب النظر إلى الدعم المادي لحزب شاس[١٣١]. بالدعم الحكومي تمكن حزب شاس من بناء شبكة من المؤسسات التربوية والتعليمية والصحية وكذلك المنظمات الاجتماعية المعروفة باسم (ايل هامعاين) أي «العودة إلى المصدر». ونجحت قيادة شاس في جعل (ايل هامعاين) وغيرها من مؤسسات حزب شاس أهم عناصر المجتمع المدني في إسرائيل. وقد تزايد تأثير حزب شاس في المجتمع المدني بشدة حتى استشعرت الدولة الخطر منه.

وهنا بدأت المرحلة الثانية، والتي تميزت باهتمام الدولة بالسيطرة على شاس. وقد طالب سياسيو اليسار بضرورة الحد من التمويل المادي لحزب شاس[١٣٢]. وفي هذه المرحلة أيضًا ظهر حزب شاس على أنه حجر الزاوية على الساحة السياسية[١٣٣]. فسرعان ما تحول إلى نقطة ارتكاز محورية في السياسة ترجح كفة أية حكومة ائتلافية. حتى ذلك الوقت تجنب أي رئيس وزراء في إسرائيل الحد من موارد الدولة المالية تجنبًا للمواجهة مع قيادة شاس. كما أن النجاحات السياسية لحزب شاس كان سببها عدم قدرة الحزبين الكبيرين، حزب العمل وحزب الليكود، على الحد من الموارد المالية لحزب شاس، وهو الأمر الذي استغله شاس بوعي لتطوير مؤسسات المجتمع المدني الخاصة به بواسطة المخصصات الحكومية[١٣٤]. وفي تسعينيات القرن الماضي اتسعت مجالات عمل هذه المؤسسات بصورة ضخمة. فتلقت (ايل هامعاين) بمفردها مبلغ حوالي ٣,٢ ملايين يورو لتأسيسها من وزارة الشئون الدينية في الفترة الممتدة بين عامي ١٩٨٥ و١٩٩١. هذ المبلغ في الفترة من عام ١٩٩١ إلى عام ١٩٩٨ ارتفع إلى ١٠,٦ ملايين يورو. كما حصلت (ايل هامعاين) في الفترة بين عام ١٩٨٥ وعام ١٩٩١ من وزارة الثقافة والتربية والتعليم على

مبلغ حوالي ٥,٥ ملايين يورو وعلى مبلغ ٥,٤ ملايين يورو في الفترة من عام ١٩٩١ إلى عام ١٩٩٨[١٣٥]. هذا التوسع في مؤسسات شاس بالمجتمع المدني في إسرائيل لم يعد من الممكن إيقافه من خلال القرارات الحكومية[١٣٦]. إلا أن قيادة شاس هي من حجمت زحفها في المجتمع المدني؛ لأن الوصول لأكبر قدر من السكان أَثقَلَ كاهل الحزب مما أثر في الطاقة الاستيعابية لمؤسسات حزب شاس. وعلى الرغم من ذلك، فيمكن النظر إلى دور حزب شاس في المجتمع المدني على أنه قصة نجاح.

الرسالة

إن التوسع الاجتماعي لحزب شاس كان بفضل مجموعة متنوعة من المؤسسات[١٣٧]. أما مركز هذه المؤسسات فكان (ايل هامعاين). هذه المؤسسة الجوهرية لحزب شاس التي أسسها المنظم المبدع أربيه درعي عام ١٩٨٥ تعد أكبر منظمة في العالم لخدمة التوراة. أما محور اهتمام (ايل هامعاين) فكان التعليم والعمل الاجتماعي[١٣٨]. في اللائحة صاغت قيادة شاس أهداف (ايل هامعاين) على النحو التالي: استرداد القيم التقليدية السفارديمية لليهودية في إسرائيل وفي الشتات، تغذية وعلاج التغير في الحياة الدينية، تنشئة النشء وفقًا لليهودية الدينية[١٣٩]. بجانب هذا الهدف التربوي، يُذكر في الفقرة السادسة عشرة دور آخر للـ (ايل هامعاين)، ألا وهو العمل الاجتماعي. وفرت (ايل هامعاين) المساعدة للأسر كثيرة الأطفال، والأسر البسيطة، والأسر ذات الاحتياج المادي. فالأمر يتعلق بفعل كل شيء لتجنب أن تقع هذه الأسر التي تعيش على هامش الحد الأدنى للوجود في اليد الاجتماعية للدولة[١٤٠]. هذان الهدفان تحديدًا، التعليم والعمل الاجتماعي، يعكسان تحقيق صياغة «إعادة التاج إلى مكانه الصحيح». في الوقت الذي كان النهج التعليمي للـ (ايل هامعاين) يسعى إلى تقريب القيم اليهودية السفارديمية لطبقات السكان الذين يستفيدون

من مساعدة مؤسسات شاس، استهدفت قيادة شاس من خلال الدور الاجتماعي لـ (ايل هامعاين) الحصول على مزيد من الدعم من المجتمع الإسرائيلي[١٤١].

وإحدى المؤسسات الأخرى التي تطبق هذين المنظورين - التعليم والعمل الاجتماعي - في الواقع العملي، كانت مع (معاين هاخينوخ هاتوراني) أي «المصدر للتعليم وفقًا للتوراة»، والتي بدأت عملها عام ١٩٨٦ واعتُرف بها بداية من عام ١٩٩٢ على أنها نظام تعليمي منفصل عن الدولة. هذا الإقرار الحكومي يعني زيادة ضخمة من الحوافز المالية الحكومية. وبذلك فقد حصلت في الفترة من عام ١٩٨٦ إلى عام ١٩٩١ على حوالي واحد وعشرين مليون يورو. وبعد هذا الإقرار أمدت الدولة خزينة «المصدر للتعليم وفقًا للتوراة» بحوالي ١٢٩ مليون يورو في الفترة من ١٩٩٢ إلى ١٩٩٨[١٤٢].

يقع المركز الرئيسي «للمصدر للتعليم وفقًا للتوراة» في شارع كنفاي نيشاريم في القدس. ومن هناك أدار بعض الحاخامات النشيطون هذا العمل الاجتماعي ومؤسسة التعليم: الحاخام يهودا كوهين؛ رئيس المدرسة التلمودية (يقير يورشاليم) أي «المعرفة الخاصة ببيت المقدس»، والحاخام إلياهو أبا شأول؛ ابن الرئيس السابق لشبكة (ايل هامعاين)، والحاخام روفن دانجور، والحاخام شموئيل بينهاسي؛ رئيس إحدى المدارس التلمودية وأحد المعابد اليهودية بالقدس، والحاخام الشهير روفن الباز؛ رئيس مؤسسة (أور حاييم) أي «نور الحياة» للأعمال الخيرية[١٤٣]، والحاخام موشي مايا؛ عضو الكنيست السابق لحزب شاس وعضو في مجلس حكماء التوراة باعتباره مديرًا إداريًّا. وبميزانية قدرها ثمانية وثلاثون مليون يورو أشرفت «المصدر للتعليم وفقًا للتوراة» على أربعين ألف طفل وطالب في المؤسسات التعليمية التي تشرف عليها، وبذلك نافست نظام التعليم الحكومي[١٤٤]. وفقًا لبيانات خاصة، ترعى «المصدر للتعليم وفقًا للتوراة» ستمائة واثنتين وثمانين روضة من رياض الأطفال، ومائة وست وأربعين مدرسة من مدارس التعليم الأساسي، وخمسين مدرسة، وست وثمانين مؤسسة من مؤسسات تعليم اليوم

الكامل[١٤٥]. ويضاف إلى ذلك مؤسسات تعليمية أخرى تمنح للأطفال والشباب والنساء فرصًا تدريبية أخرى خارج نطاق التعليم الحكومي؛ مثل مدارس مسائية، ودورات، ودروس خصوصية، ومواد دراسية، ومواد لمواصلة التعليم. وفقًا لشعار «مساعدة كل من يحتاج المساعدة»، ازدادت مدارس حزب شاس بصورة متزايدة في البلاد بغض النظر عن توجههم العلماني أو الديني. فجاذبية مدارس شاس نتجت من الظروف الملائمة التي تبيحها «المصدر للتعليم وفقًا للتوراة». مقارنة بالمصاريف الحكومية، يقدم شاس رسومًا مدرسية زهيدة لمؤسساته التعليمية شاملة حافلة مدرسية مجانية، ووجبات، ورعاية على مدار اليوم[١٤٦].

وبهذا العطاء السخي ازدادت أهمية كسب شاس للسكان، وتمكن الحزب من توسيع دائرة ناخبيه المحتملين. هؤلاء الناخبون أو هؤلاء المستفيدون من مؤسسات حزب شاس، اجتذبوا غيرهم، مما وسع مجددًا من دائرة الناخبين. وقد دفع ذلك قيادة شاس، إلى طلب المزيد من الأموال من الحكومة. ازدادت المؤسسات، وبذلك سار التطور لصالح حزب شاس وعلى حساب الدولة التي كانت تدعم مؤسسات حزب شاس ماديًّا، ولكنها لم يكن مسموحًا لها السيطرة عليها.

تكفي زيارة واحدة لأحد هذه المرافق لفهم الرسالة التي تقدمها مؤسسات «المصدر للتعليم وفقًا للتوراة». يبدأ اليوم الدراسي بصلاة الصباح (شحريت) التي تستغرق حوالي ٤٥ دقيقة. وبعدها يبدأ اليوم الدراسي. محور التعليم المدرسي هو تلك الأشياء الهامة للأطفال؛ التاريخ اليهودي، والمنهج السفارديمي، والتوراة، والميشناه، والقيم اليهودية وليست قيم الثورة الفرنسية[١٤٧]. وفقًا لهذه المقولة يتشكل المنهج: التاريخ اليهودي السفارديمي، والمنهج السفارديمي، والميشناه، والتلمود، والعبرية، وأخيرًا (ليمودي حيلوني) أي «مواد علمانية»؛ مثل الحساب، والجغرافيا، وعلم الطبيعة، ولكن بدون دراسة الفلسفة أو علم الاجتماع. وبذلك تتضح رسالة «المصدر للتعليم وفقًا للتوراة»؛

ففي الوقت الذي يحول فيه التعليم الحكومي أطفال إسرائيل إلى علمانيين، بمعنى أنه يقدم لهم قيمًا غير يهودية، توفر مؤسسات حزب شاس للجيل الجديد قيم اليهودية السفارديمية.

عملت مؤسسات شاس الخاصة بالمجتمع المدني على مختلف المستويات. فعلى المستوى المحلي تقف المعابد بحاخاماتها في خدمة الناس. ومن الخطأ فهم الكنيس على أنه مجرد بيت للعبادة والحاخام مجرد سلطة دينية. بل يعد الكنيس مؤسسة اجتماعية تقوم بأدوار محددة. فهي لا ترعى أعضاءها دينيًّا فقط، وإنما تمنحهم في أوقات العوز والحاجة دعمًا اجتماعيًّا، وصحيًّا، وماديًّا[١٤٨]. وتحديدًا هذا القرب من الجمهور هو ما وضع عليه حزب شاس قيمة كبيرة؛ لأن هذا الاتصال المباشر هو ما يقدم مفاتيح النجاح لحزب شاس.

يكمن سر نجاحنا في اتصالنا المباشر مع شعبنا. كل شخص، حقًّا كل شخص من شعب إسرائيل يمكنه أن يصل إلينا في كل وقت، في كل يوم وفي أي مكان. أعضاؤنا في الكنيست، ووزراؤنا، ونشطاؤنا المحليون يستمعون يوميًّا لمئات الشكاوى سواء الاجتماعية أو الصحية... وهم يفعلون كل شيء لمساعدة الناس[١٤٩].

هذه المقولة تتوافق تمامًا مع الحقيقة؛ لأنه مثلما أظهر بن سيمون، فإن نشطاء شاس خاصة في جنوب البلاد، معقل حزب شاس، دائمًا ما كانوا متاحين. وبهذا القرب من الشعب تمكن شاس من الحصول على نتائج جيدة في الانتخابات[١٥٠]. كما يتضح وجود شاس أيضًا في منشوراتها. ويندرج ضمن ذلك الصحيفة الأسبوعية (يوم ليوم)، والتي تتوفر بكثافة في الحي الذي يسكنه اليهود العرب. وتعكس (يوم ليوم) وجهة نظر شاس في الأمور. ويتشابه دورها في شاس؛ مثل ها آرتس مع الصهاينة اليساريين. هذه المقارنة التي كثيرًا ما سمعتها من أتباع شاس تتفق إلى حدٍّ ما مع ما يكتبه صفوة حزب شاس في (يوم ليوم). أما المثير للاهتمام هو أن (يوم ليوم) لم تهتم بأتباع شاس. وهذا يرجع

في المقام الأول إلى أن محور جريدة (يوم ليوم) هي القضايا القومية. لذا فلا يقرأ معظم أتباع شاس (يوم ليوم)، وإنما يقرأون (معيان هاشفوع) أي «مصدر الأسبوع». هذه الجريدة مجانية وتوزع في كل كنيس يتبع حزب شاس. ويضاف إلى ذلك أنها تتناول قضايا محلية ترتبط مباشرة بالناس.

بجانب الصحف، يمتلك حزب شاس ما يسمى بمحطات القرصنة، وهي محطات تُبَث بدون موافقة الحكومة. هذه المحطات استُخدمت هي الأخرى بهدف التقرب من الشعب وأسهمت في نجاح شاس «ها آرتس، ٧ فبراير ٢٠٠١». وتتنوع البرامج، فبؤرتها هي خطب الحاخام يوسف، ولكن يوجد أيضًا ضمن البرامج الأغاني والموسيقى الشرقية[١٥١]. والمثير للاهتمام أيضًا هو بث برامج خاصة بالحاخامات من ذوي الكاريزما؛ مثل الحاخام أوري زوهار، والحاخام رويفن الباز؛ حيث تحمل هذه البرامج طابعًا تبشيريًّا. فهم يريدون استعادة المزيد من اليهود من الحياة العلمانية إلى طريق الإيمان[١٥٢].

الناخب الشرقي

يمكن لمشهدين من المجتمع الإسرائيلي مساعدتنا في فهم المستفيدين من حزب شاس. فلنذهب إلى (جيفات عين)؛ حي صغير من أحياء تل أبيب تسكنه الطبقة الوسطى. سكان «جيفات عين» هم غالبًا من الأشكناز غير المتدينين. مع مرافقي، أحد أتباع شاس (شاسنيك)[١٥٣]. وقفنا أمام أحد المدارس الدينية، في الجهة المقابلة للشارع يوجد مقهى يحمل رواده الملامح الأشكنازية. قبل ذهابنا إلى الكنيس، عبرنا إلى الجهة المقابلة من الشارع لزيارة المقهى. وبدأت حديثًا مع بعض الرواد في المقهى، وسألتهم عن من يملك المدرسة الدينية على الجهة المقابلة من الشارع؟ وكان لبعض الإجابات وقع المفاجأة؛ مثل «السود» و«المتدينون»[١٥٤]. وبينما نحن نشق طريقنا إلى الكنيس روى لي مرافقي أن

تلك الإجابات غير الواضحة تظهر أن السكان هنا لا يعلمون أن هذا الكنيس يتبع شاس، وإلا كانوا احتجوا عليه. أما ما أثار دهشتي هو أن رواد المقهى لم يدركوا رموز، وصور، وشعارات حزب شاس التي تزين جدار المدرسة الدينية. بالنسبة لمرافقي ذي الأصول العراقية فلا توجد سوى إجابة واحدة بسيطة ولكنها ساخرة؛ الجهل الأشكنازي بنا! وفي المدرسة الدينية ذاتها عرفت أنه لم يكن يوجد هنا سوى كنيس واحد إلى أن جاء شاس إلى جيفات عين وأنشأ المدرسة الدينية. في الكنيس كان يوجد خمسة أشخاص، أربعة منهم كانوا يصلون في حين كان يتصفح الخامس إحدى الجرائد التابعة لشاس «مصدر الأسبوع» التابعة لشاس. ولاحقًا عرفت أن حزب شاس كان يستخدم المدرسة الدينية لإنقاذ القليل من السفارديم الذين يعيشون في جيفات عين.

ونبدل المشهد ونذهب إلى ضاحية بخارى في القدس. نحن هنا في معقل حزب شاس. نحن هنا لسنا في دولة إسرائيل، وإنما في بلاد شاس، هذا ما أخبرني به مرافقي بكل فخر. وفي الواقع فإن بخارى قد صُبغت بصريًّا بحزب شاس. كل الجدران، والمقاهي، ومحال الفلافل مزينة بصور الحاخام يوسف، والحاخام يتسحاك كدّوري، وأرييه درعي. ويضاف إلى ذلك إعلانات الشوارع التي تشير إلى منظمات حزب شاس. وفي الطريق إلى كنيس يازدين لا نقابل بالكاد أي أشكنازي؛ لأن بخارى بالفعل هي أقدم ضاحية يهودية خارج أسوار مدينة القدس القديمة التي كان سكانها في المقام الأول من الشرقيين. أمام كنيس يازدين كان يوجد ما يشبه سوقًا صغيرًا؛ حيث يبيع الرجال شرائط فيديو، شرائط لخطب الحاخام يوسف، وكذلك كراسات صغيرة، وأعمالًا دينية للحاخام يوسف وغيره من الحاخامات الأخرى لحزب شاس. الكنيس نفسه يبدو جديدًا. المبنى كبير وواسع حتى إنه يخدم ضاحية بخارى بأكملها. هنا في الكنيس يلقي الحاخام يوسف خطبة السبت الأسبوعية الخاصة به (موتسا شباط) وخطب الأعياد. وبكل فخر يخبرني

مرافقي أن خطب السبت يتم نقلها عبر القمر الصناعي إلى ٢٠٠ كنيس مباشرة ويتابعها أكثر من ١٥٠,٠٠٠ إنسان داخل وخارج البلاد.

وعبر مدخل الرجال، بحثنا عن الطريق الصحيح للكنيس قبل أن يغلق الأفراد المدخل. وفي صالة الصلاة تم بناء ما يشبه المنصة؛ حيث سيجلس الحاخام يوسف لاحقًا. الأصوات النسائية في الطابق الثاني تشير إلى أن النساء يجلسن بصورة منفصلة عن الرجال. الصوت يعلو في الكنيس. ويلقي أحد الحاخامات خطبة كما لو كان يعد الحضور لوصول الحاخام يوسف. وفي نفس الوقت تُسمع همس الصلوات. الحاخامات تتناقش بصوت مرتفع، بينما البعض الآخر غلب عليه النعاس. وتأتي أصوات النساء من أعلى لتمتزج مع أصوات الرجال، كما لو كانوا في منافسة. وبين الحين والآخر يصيح رجل في النساء ليصمتن في الكنيس: شيكت لمالا! وفي هذه الأجواء النابضة لاحظت رجلاً يحجز ركنًا لنفسه، ويحمل على أذنه راديو ترانزيستور قديمًا. فهو في قلب الأحداث، ولكنه مع ذلك يريد أن يتابع البث عبر الراديو. وفجأة وقف كل الرجال وصفقوا، في حين زغردت النساء كتعبير عن فرحتهن. المصلون الذين يصل عددهم إلى حوالي ٥٠٠ مصلٍّ كانوا متحمسين؛ لأن الأخبار حول وصول الحاخام يوسف كانت تسبقه وتنتشر عبر الأرصفة وتصل إلى المصلين المحتشدين على الدرج المؤدي إلى كنيس يازدين. حتى قبل دخول الحاخام، يقف المتجمعون، يوجهون وجوههم صوب الباب وينصتون بدون تركيز للمتحدث الذي يلقي ما يشبه الخطبة. ثم يظهر الحاخام يوسف بردائه الأسود المطرز بالذهب لأحد الحاخامات السفارديم القدامى. أما المساعدون بملابسهم الداكنة فكانوا يدفعون الجموع للخلف، الذين كانوا يحاولون لمس الحاخام للتبرك. ومن يتمكن من لمسه، يقبل الإصبع الذي لمسه. يختلق خطة، ويُحبط. يتفوه كلمة، ليس لها ثبات، لأن معنا الرب، يردد الحاضرين في كورال.

هذه الآيات من الكتاب المقدس – والتي تعد في الصلاة اليهودية تحذير النبي أشعيا لأعداء إسرائيل – تبدو كما لو كانت تحديًا للمجتمع العلماني. نحن نُجِل الحاخام يوسف؛ لأنه يمكنه فعل كل شيء. بمساعدة الرب سوف يتمكن من إعادة الشعب للتوراة، ورد كرامة السفارديم والتغلب على خصومه، كما يردد خدام الطائفة على الحاضرين.

يدخل الحاخام يوسف القاعة. ويحرص بعض الرجال على تقبيل يده، في حين يقدم آخرون مقاعد للحاخام يوسف وأتباعه. أحدهم يحضر كوبًا من الشاي للحاخام يوسف. كل هذا لا يفعله الرجال من أجل مراعاة بروتوكول معين، بل هم يبحثون عن القرب من الحاخام يوسف؛ لأنهم يرون في القرب منه نوعًا من البركة. يبدأ الحاخام يوسف في التحدث. ويتحدث بحرية، بخطبة ليست مكتوبة. لغته العبرية صعبة الفهم؛ حيث يتلعثم قليلًا ويتكلم بلكنة عربية واضحة، ويضيف بين الحين والآخر كلمة عربية أو آرامية في جمله. ولا تتابع خطبته بصورة منسقة. وهو يسرد قصصًا من الكتاب المقدس ويسقطها على الحاضر. كلامه غير المعقد كان يصل لجمهوره البسيط، ومن خلال إلقاء بعض النكات تمكن من الاحتفاظ بانتباه المؤمنين. وقد قمت باستغلال الخطبة من أجل ملاحظة الحاضرين. باستثناء بعض الحضور من الأشكناز الذين يمكن التعرف عليهم من خلال بشرتهم فاتحة اللون، فإن معظم الحاضرين من ذوي البشرة الداكنة، والتي تشير إلى أصولهم. ويبدو أن مرافقي قد فطن إلى نظراتي وقال: أنت هنا في بلاد شاس. هم – أي الأشكناز – لا يأتون هنا. وفي الحقيقة كان يتواجد في الكنيس ناخبو حزب شاس، اليهود العرب. وبالفعل فإن معظم أتباع الحاخام يوسف كانوا من اليهود العرب. وبذلك صوت في انتخابات الكنيست لعام ١٩٩٩ أكثر من ٤٠٠,٠٠٠ لصالح حزب شاس[١٥٥]. وتحديدًا هؤلاء الناخبون هم من يستحقون نظرة فاحصة لفهم نجاحات شاس.

الحاريديم السفارديم

هذه المجموعة يمكن اعتبارها بمثابة المجموعة الأساسية لحزب شاس. فحتى عام ١٩٩٢ شكلت ناخبي حزب شاس. فهم خريجو مدارس التلمود الأشكنازية الخاصة بالحاخام يوسف، الذين ازداد تجمعهم حول الحاخام عوفاديا يوسف تدريجيًّا مع تأسيس حزب شاس. ومنذ ذلك الحين أصبح ولاؤهم للحاخام عوفاديا يوسف الذي كان يمثل أعلى سلطة هالاخية في عصره. ومن هذه الدائرة تم تجنيد المتطوعين الذين كانوا يُستَخدَمون بصفة خاصة إبان الحملات الانتخابية. فبدلًا من الجلوس في مدارس التلمود ودراسة التوراة، كانوا يتلقون عناية دينية من الحاخام يوسف؛ نظرًا لأن هذا الواجب المقدس سوف يتم إحلال واجب مقدس آخر بدلًا منه، ألا وهو العمل من أجل الحملة الانتخابية لحزب شاس[١٥٦]. فكانوا يظهرون على الملأ بلافتات؛ مثل «سوف نعيد التاج إلى مكانه الصحيح» أو «شاس: الثورة الدينية لا يمكن إيقافها». كما كانوا يوزعون شرائط عليها خطب الحاخام يوسف أو الحاخام أوري زوهار.

كما جاءت قيادة حزب شاس من هذه الدائرة الحاريدية: الحاخام عوفاديا يوسف، الحاخام أرييه درعي؛ الذي كان لسنوات طويلة تلميذ الحاخام شاخ، والحاخام ديفيد يوسف، والحاخام نيسان دهان، والحاخام رويفن الباز.

إلا أن أعداد الحاريديم السفارديم الذين يدعمون شاس تبقى بلا شك غير دقيقة. ويقدر باوم – بناي أعداد ناخبي شاس الذين يوسمون بأنهم حاريديم بحوالي ٢٥٪ من إجمالي عدد أعضاء حزب شاس[١٥٧]. إلا أن يتسحاك سرودي؛ المتحدث الخاص بحزب شاس، يقدر عدد الحاريديم الذين دعموا شاس في انتخابات الكنيست عام ١٩٩٩ بحوالي ٦٠,٠٠٠، أي حوالي ١٤٪ من الـ ٤٣٠,٦٧٦ ناخبًا[١٥٨].

السفارديم الميسورتيم

المصدر الثاني التي أوجدت منه قيادة شاس أتباعها كان السفارديم الميسورتيم «السفارديم التقليديين». هؤلاء هم يهود لا يعيشون نمط حياة حاريدية، إلا أنهم يراعون بعض قواعد الهالاخا بصورة منتقاة. في مقاله «التقليديون: فصيل يختفي بشكل متزايد» يصفهم ليفي على النحو التالي:

اليهودي الميسورتي «التقليدي»، يمثل غالبية اليهود الشرقيين في إسرائيل ويوصف من كثيرين على أنه الذي يقبل (الميزوزه)؛ وهو «رمز ديني يعلق على مدخل البيت لجلب البركة وحماية الأسرة» ويحافظ على قدسية السبت، إلا أنه يذهب لرؤية مباريات كرة القدم في السبت. في عالم يهود الشرقيين لا يوجد ما يسمى متدين متزمت مقابل علماني لا ديني، الذي اصطدموا به عند هجرتهم إلى هذه البلاد. لقد كان أمرًا شديد الغرابة حينما وصلوا إلى البلاد، وقابلهم الأشكناز هل أنتم متدينون أو لا؟ اليهودي الشرقي لا يعرف هذا السؤال، فهم يعرف كيف ومتى يعيش لحظات تدينه، وهو يعرف أيضًا كيف ومتى لا يعيش لحظات تدينه![١٥٩].

هذا التعريف يظهر إلى أي مدى تأثير التجربة الدينية للأشكناز على السفارديم في إسرائيل. فتقسيم اليهود إلى علمانيين ومتدينين يعكس نزاع اليهود الأشكناز مع عصر التنوير في أوروبا بالقرن الثامن عشر «الفصل الثاني»، وهي خبرة لم يكتسبها السفارديم. بل راعى يهود الشرق العربي الإسلامي مبادئ دينهم فاتبعوا الوصايا التوراتية، واجتنبوا المحظورات الدينية باحترام، بدون أن يتركوها تتغلغل في حياتهم اليومية. معظمهم لديه فهم ديني يمكن أن نفسره على أنه تقليدي، لا يمكن مقارنته بالسلوك الحاريدي الأشكنازي المتومت الذي يرفض الجانب الدنيوي من الحياة، أو السلوك العلماني والأشكنازي أيضًا، الرافض بالكامل للتدين والفكرة الدينية، فيهود الشرق أهل وسطية بين هذين الطريقين المتضادين.

لا يقصر السفارديم التقليديون احترامهم على الدين فقط، وإنما يمتد أيضًا لممثليه، لرجال الدين من الحاخامات. ومن خلال دعمهم لحزب شاس، يبدون احترامهم للحاخامات وخاصة الحاخام عوفاديا يوسف. فهم كانوا يرون في الحاخام يوسف، وفي أرييه درعي وفي كل قيادات شاس القوة الوحيدة في البلاد التي تضع القيم الدينية لليهودية السفارديمية في الطليعة. لسنوات طويلة كانوا يوصفون في نظام هيمنة الأشكناز اليساريين بأنهم متدينون – تقليديون. في اللحظة التي أكدت فيها قيادة شاس على قيم اليهودية السفارديمية، بمعنى القيم الموسومة للسفارديمية التقليدية في إسرائيل، فقد منحوهم الكرامة والتقدير، اللذين لم يحصلوا عليهما أبدًا في النظام الأشكنازي. فأكدت قيادة حزب شاس على الإرث الديني السفارديمي، وأهمية العائلة، والبيت، والتآزر، والعلاقات الاجتماعية. كل هذه القيم لم يراعها نظام الهيمنة الأشكنازي وَعَدَّها بمثابة عائق لاندماج السفارديم التقليديين في دولة إسرائيل التي رآها حديثة. لذا أبرز درعي في الفيديو الشهير الخاص به «أنا أتهم!» هذه القيم تحديدًا؛ لأنه أدرك أنه يمكنه من خلال ذلك مخاطبة مشاعر السفارديم التقليديين:

جئنا إلى إسرائيل بتقاليدنا، بإرث ديني، بثقافتنا التي نعتز بأننا ننتمي إلى الشعب اليهودي، بحاخاماتنا، بالبيت اليهودي، الذي يوقر الأب، والأم، والجد، والجدة؛ ملوك البيت. بكل ذلك جئنا إلى دولة إسرائيل. جئنا برغبة رؤية عودتك إلى صهيون بأعيننا[١٦٠]. جئنا هنا من أجل أن نحيا كيهود[١٦١].

وبذلك كونت قيادة شاس ذاكرة إيجابية جماعية للسفارديم. وخلافًا لنظام الهيمنة الأشكنازي، الذي عَدَّ السفارديم في إطاره بصفة عامة جيل الصحراء، اجتمعت قيادة شاس على الدعم الحماسي للسفارديم التقليديين. فهم عاصروا تجربة الإقصاء في ظل نظام الهيمنة وعاشوا على هامشه. ورفضوا القيم السفارديمية، وساووا بين العلمانية ونظام الهيمنة الأشكنازي. بالنسبة لهم تعني العلمانية الإقصاء والحياة على الهامش.

وعلى العكس من ذلك وضع شاس نظامًا محوره القيم الدينية لليهودية السفارديمية. وكان السفارديم الشرقيون يأملون من خلال شاس في نظام اجتماعي يشكلون محوره. فشاس هو من سينقلهم من الهامش إلى المركز. فهم يدعمون حزبًا دينيًّا؛ لأنهم يحترمون قيم الدين؛ ولأنهم أيضًا يعلمون بأنهم يمكن أن يحصلوا على ما لم يحصلوا عليه من العلمانية. فكما وضعتهم العلمانية على هامش المجتمع الإسرائيلي، سيضعهم الدين على قمة الهرم الاجتماعي في الدولة. لذا فبعد انتخابات الكنيست عام ١٩٩٩ نشرت الصحيفة الإسرائيلية يديعوت أحرنوت استفتاءً بين ناخبي شاس. ٥٥٪ من ناخبي شاس يفضلون دولة إسرائيل على أساس الهالاخا. ٦٧٪ أوضحوا أن السبب لدعمهم حزب شاس، أنه من خلال حزب شاس ستتحول إسرائيل من دولة علمانية إلى دولة دينية[١٦٢]. هذا المسح الصحفي يمكن أن يكون غير ممثل كافٍ، إلا أنه يحمل بلا شك جزءًا من الحقيقة. فالسفارديم التقليديون دعموا حزب شاس لمبدأ وجوده «إعادة التاج إلى مكانه الصحيح»؛ لأنه من خلال هذه الصياغة يستعيدون تقاليدهم الدينية، وإرثهم الثقافي الذي سلبهم إياه الأشكناز اليساريون في نظام الهيمنة.

وعليه فإن شاس وقيادتها يعلمون علم اليقين مدى تمسك الناخب الشرقي بهم، فيتواجدون أينما كان؛ ليقدموا له الخدمات. ووفقًا للصحفي الإسرائيلي دانيال بن سيمون، فقد استفاد السفارديم التقليديون، الذين يشكلون أغلبية السكان في المدن التنموية والأحياء اليهودية، من المؤسسات الاجتماعية والتعليمية لحزب شاس[١٦٣]. فقد كان بإمكان حزب شاس تقديم المساعدة بفضل مؤسساته المدنية. واحتلت المدن التنموية قائمة أولويات حزب شاس.

هم «نشطاء شاس» في كل مكان... في كل مكان حينما كانت هناك مشكلات في بئر السبع أو في أية مدينة مجاورة، يظهر على الفور أحد وزرائهم ويقدم حلًّا. هم يعلمون كيف يهتمون بشئون يهود الشرق. ولا يعد الأمر من قبل المبالغة، إذا قلت لك أنه بعد

الانتخابات القادمة سوف يزيدون عدد أعضائهم في الكنيست إلى ٢٠ عضوًا أو أكثر. الأمر غاية في البساطة. شاس تقوم بتلك المهام التي لا تقوم الدولة بها[١٦٤].

هذا ما يخبرنا به ناشط سياسي من حزب ليكود من مدينة بئر السبع[١٦٥]. وتحديدًا باعتباره ناشطًا سياسيًا لليكود كان لزامًا عليه أن يلاحظ أن حزبه يفقد رويدًا رويدًا المزيد من الأصوات في المدن التنموية. فمنذ أن قام مناحيم بيجن بتعبئة السفارديم ضد نظام هيمنة اليسار الصهيوني وفاز بمساعدتهم في انتخابات الكنيست عام ١٩٧٧، وأنهى بذلك القيادة المستمرة منذ اليشوف لليسار الصهيوني، أصبح سكان المدن التنموية بمثابة الناخبين الأساسيين لليكود. وقد تغير هذا الوضع بظهور حزب شاس. فمن خلال مؤسساته المدنية والتي من خلالها كان ناشطو شاس دائمًا في الموقع والموضع الذي يحتاجهم، تمكن قائدو حزب شاس من اجتذاب سكان المناطق التنموية إليهم، وهو الأمر الذي كان على حساب الليكود[١٦٦]. ومع نظام الخدمات الاجتماعية، أصبح حزب شاس هو البيت الطبيعي للسفارديم التقليديين[١٦٧].

السفارديم غير المتدينين

شكَّل السفارديم غير المتدينين مصدرًا آخر من مصادر الناخبين لحزب شاس. بالنسبة لهم كان لشاس دور ثقافي واجتماعي. هم لا يهتمون بالسعي لمحاولة استعادة السيادة السابقة للمنهج السفارديمي، أي محاولة جمع كل الشعب اليهودي تحت لواء اليهودية السفارديمية. إلا أنهم يحترمون الحاخام يوسف بسبب موهبته التعليمية وحبه للتوراة. هو نمط من معلمي القانون التوراتي، وشخص متدين، أنا أُكِنُّ له احترامًا عميقًا[١٦٨]، يقول موشي كريف؛ المتحدث باسم المنظمة العلمانية «الطيف (قوس قزح) السفارديمي – الديمقراطي» ويبرز بذلك رأي غير المتدينين من السفارديم حول الحاخام يوسف.

فعلى الرغم من انتقاد سامي شالوم قيادة شاس؛ حيث إنها لم تقم بصياغة أية أجندة اجتماعية، بل صبت اهتمامها على تعبئة السفارديم من خلال مؤسساتها الاجتماعية لأغراض سياسية – دينية، فقد برر دعم حزب شاس من قبل السفارديم غير المتدينين بعدم قدرة الأحزاب الصهيونية الكبرى، خاصة حزب العمل والليكود، على دمج السفارديم سياسيًّا. فوجد السفارديم غير المتدينين في شاس أول حزب يمنحهم الهوية الجماعية السفارديمية[١٦٩]. إن دعم حزب شاس بواسطة السفارديم غير المتدينين لا يكمن في أجندة الحزب الدينية، وإنما يكمن في دوره الثقافي[١٧٠]. هؤلاء السفارديم أنشأوا هوية ثقافية جماعية بمفهوم سفارديمي تُظهِر استياءً شديدًا تجاه نظام الهيمنة الأشكنازية.

لم تتمكن أية منظمة سفارديمية أخرى من تحويل المسألة السفارديمية إلى مسألة قومية تحتل محور اهتمام المجتمع والسياسة مثلما فعل حزب شاس. فعلى الرغم من نجاح النمور السود في بداية السبعينيات في إبراز الأصوات المستاءة للسفارديم، فإنهم لم يتمكنوا من جعل المسألة السفارديمية موضوعًا دائمًا للسياسة والمجتمع. وغير المتدينين من السفارديم الذين انتخبوا حزب شاس قد فعلوا ذلك على الرغم من علمهم أن حزب شاس لا يمثل كل السفارديم. فالرسالة الدينية لحزب شاس قوبلت منهم بالرفض. إلا أنه بالرغم من ذلك يمثل حزب شاس الحزب الوحيد الذي من خلال ولوجه في الأمر السفارديمي تمكن أن يجعل المسألة السفارديمية في إسرائيل، موضوعًا دائمًا. فحزب شاس كان يعارض لسنوات طويلة التمييز الدائم لليهود السفارديم في إسرائيل، ومنح بذلك السفارديم شعورًا بالفخر في مقابل الأشكناز.

على الرغم من أن شاس ليست تعبيرًا أصليًّا عن كل اليهود السفارديم، ولكن هناك معركة في الشوارع، وحينما تكون هناك حرب وتسمع صوت الهتافات العنصرية «أي أحد غير شاس»[١٧١]، فيجب أن تختار قبيلتك، وحينما تدخل إلى صندوق الاقتراع،

فربما تختار شاس فقط للاحتجاج؛ لأنه على الأقل تفرض شاس حوارًا مع اليهود السفارديم[١٧٢].

هكذا تحدث كريف من القلب عن السفارديم غير المتدينين. فهم يقفون في علاقة متناقضة لحزب شاس. هم يعلمون أن حزب شاس لا يمثل كل السفارديم، ولكنهم يختارونه كنوع من الاعتراض؛ لإظهار استيائهم وإحباطهم ضد المؤسسة الأشكنازية.

العائدون إلى الإيمان

فاجأ إلان الحرار؛ أحد اللاعبين المشهورين في فريق بيطار يوراشاليم لكرة القدم، جمهوره حينما أظهر فجأة عدم اهتمامه بكرة القدم. ولم تعد المكاسب الدنيوية تمثل الأولوية له، لا مال ولا صيت، إنما العودة إلى دراسة الكتابات اليهودية وخدمة الرب. لقد أدار الحرار ظهره للدنيا وعاد إلى الإيمان إلى طريق الحق. وتحول من لاعب كرة إلى ناسك متعبد وناشط لحزب شاس[١٧٣]. «كسب أبناء إسرائيل وإعادتهم للإيمان»، مثّل هذا أحد الواجبات التي أخذتها شاس على عاتقها[١٧٤]. لم يقف الحرار وحيدًا؛ لأن حزب شاس تمكن من خلال العمل التبشيري النشط أن يعيد الآلاف من اليهود العلمانيين مجددًا إلى الدين[١٧٥]. ففي كل أسرة سفارديمية يوجد على الأقل فرد واحد منهم قد عاد مجددًا إلى الإيمان من خلال شاس[١٧٦].

كان يقف خلف هذا العمل التبشيري كنيس بشارع شيمعون هاتصاديك بالقدس كان يسمى «نور الحياة» تحت زعامة الحاخام الكاريزمي رويفن الباز[١٧٧]. تمكن هذا الحاخام من جعل كنيسه نقطة الانطلاق لإحدى الحركات – حركة تشوفا – والتي يتلخص عملها في إعادة الأفراد مجددًا إلى الدين. وقد تأسست حركة تشوفا منذ منتصف

التسعينيات كجزء من أنشطة حزب شاس، ووسعت أعمالها التبشيرية من القدس لتشمل كل أنحاء البلاد[١٧٨].

شاس والهوية الإسرائيلية

وفقًا لجرامشي يتفكك المجتمع مع نهاية النظام الهيمني إلى طبقات، تتصارع فيما بينها. فالصراع الطبقي ينتج من واقع موت نظام الهيمنة القديم ودخول المجتمع مرحلة اللا نظام. وتتميز هذه المرحلة بالصراع بين طبقات المجتمع المختلفة؛ بحيث تحاول كل طبقة في سياق هذه المرحلة تتويج نظامها باعتباره النظام السيادي الجديد. يتبنى كيمرلينج النمط الجرامشي، إلا أنه لا يتحدث عن الصراع الطبقي، وإنما عن الصراع الحضاري في الداخل الإسرائيلي. فهو يتبع تحليل جرامشي حينما يشير إلى أن الصراع الثقافي في إسرائيل إنما هو نتيجة لنهاية الهيمنة الأشكنازية[١٧٩]. بكلمات أخرى فنهاية الهيمنة الأشكنازية تعني تفتيت الثقافة الصهيونية المتجانسة إلى ثقافات تابعة وأخرى مضادة. ويعدد كيمرلينج سبع ثقافات وثقافات مضادة ظهرت في إسرائيل المعاصرة بعد نهاية الهيمنة الأشكنازية[١٨٠]. أولاً: الثقافة اليسارية الصهيونية التي فقدت الهيمنة، إلا أنها ظلت متواجدة على الساحة الإسرائيلية، ثانيًا: ثقافة دينية – قومية، وتتمثل بصفة خاصة في حركات الاستيطان. ثالثًا: هناك الثقافة الحاريدية – الدينية، وهي توجد فيما يمكن تسميته بالجيتو الديني في إحياء مائة شعار بالقدس الغربية، أو حي بني يارك بجنوب مدينة تل أبيب. رابعًا: وثقافة عربية – إسلامية يحملها الفلسطينيون بالدولة الإسرائيلية. خامسًا: الثقافة الروسية المتمثلة في المهاجرين من الاتحاد السوفييتي السابق. سادسًا: ثقافة سوداء خاصة باليهود المهاجرين من إثيوبيا الذين يطلق عليهم اسم بيتا يسرائيل. سابعًا وأخيرًا: الثقافة السفارديمية، بمعنى الثقافة الشرقية التقليدية لليهود العرب، والتي يمثلها حاليًّا حزب شاس. وسوف نقصر تحليلنا على علاقة الثقافة الأشكنازية بالثقافة الدينية –

التقليدية ممثلة في حزب شاس. هذه العلاقة يحددها حاليًّا في إسرائيل الصراع الحضاري بين قيادات ومثقفين من الأشكناز وقيادة حزب شاس. كل مجموعة تستميت من أجل قيمها.

لقد ظهر هذا الصراع الحضاري أثناء الحملة الانتخابية عام ١٩٩٩ وتفاقم بالانتصار المدوي لحزب شاس. وفي مساء نفس الليلة التي أعلن فيها فوز إيهود باراك، خرج الآلاف من الإسرائيليين الأشكناز العلمانيين للشوارع يطالبون إيهود باراك بتشكيل حكومة تضم كافة القوى السياسية مع ضرورة استبعاد شاس. بالنسبة لمعظم العلمانيين في إسرائيل يعد الفوز الانتخابي لإيهود باراك عام ١٩٩٩ على رأس حزب العمل انتصارًا للقيم الصهيونية العلمانية، التي يدعمها حزب العمل منذ فترة اليشيوف. فقد رأى الإسرائيليون العلمانيون اليساريون في باراك الأمل لإيقاف زحف حزب شاس. وفقًا لهم لا يمكن التقليل من نجاحات حزب شاس إلا حينما يستثني باراك شاس من تشكيل الحكومة، وهو الرأي السائد للعلمانيين. فوجود حزب شاس في المعارضة لا يتطلب حصوله على دعم حكومي ومادي. وبهذه الطريقة فقط يمكن تجفيف المصادر المالية لحزب شاس لمنع تحقيق مزيد من النجاحات لمؤسسات الحزب. ولهذه الأسباب ناشد قطاعات من السكان باراك عدم إشراك حزب شاس في الحكومة. وتحت شعار «الجميع، ولكن ليس شاس» أعلن اليسار العلماني الحرب ضد شاس. وشُنَّت هذه الحرب الفكرية بصفة خاصة في الإعلام الإسرائيلي. فنشرت الجريدة الإسرائيلية هاآرتس، في ٢٥ أغسطس ٢٠٠١ تقريرًا مطولًا أوضح فيه مثقفون أشكناز موقفهم المعادي لحزب شاس. هذا المقال يظهر كيف تدار الحرب الثقافية في إسرائيل. قسَّم الكتاب المجتمع الإسرائيلي إلى قسمين؛ نحن وهم. نحن تشير إلى اليسار الأشكنازي العلماني الصهيوني؛ أبناء مؤسسي الدولة، أي المجموعة الاجتماعية التي أسماها كيمرلينج (الأحوتسليم)[١٨١]. وفي مقابلهم يقف هم، أعضاء حزب شاس وأتباعهم. ويفسر المثقفون (الأحوتسليم) الهوية الجماعية الإسرائيلية

كهوية علمانية، ويرون أنفسهم كحملة لواء هذه العلمانية. وتتعجب شولاميت ألوني، حاملة الجائزة الإسرائيلية[١٨٢]، والعضو السابق في حزب ميريتس، من الفوز الانتخابي لحزب شاس:

كيف يمكن لهذا الكم من الجهل أن يختزن هذا القدر من السلطة؟ لقد ارتكزت الثورة الصهيونية بأكملها على العلمانية. فإذا ما نظرنا إلى اثنين من آباء الثورة؛ فايتسمان وجابوتنسكي، نجد أن فايتسمان كتب أن الدولة الصهيونية يجب أن تكون متسامحة ومستنيرة، وكان جابوتنسكي غربيًا ليبراليًّا. أما ما أدى إلى شعور الناس بالإحباط وبالرغبة في وضع أنفسهم داخل فقاعة هو أن كلًّا من أتباع فايتسمان وأتباع جابوتنسكي قد انشغلوا بالركض بأكثر الصور إهانة خلف هذا الحاخام المدعو عوفاديا يوسف، وكذلك الحاخام يتسحاك قدّوري[١٨٣].

تبرز ألوني في هذا المقطع وجه نظر (الأحوتسليم)، فهم، – الأحوتسليم – يؤيدون القيم العلمانية للحركة الصهيونية، ويؤكدون على أن التسامح والتنوير هما الركيزتان الأساسيتان للدولة الصهيونية، أما الآخرون، وهم المعارضون، فهم يدعمون الجهل والتخلف. وتسترسل ألوني حول كيفية تصور (الأحوتسليم) لدولة إسرائيل وما الذي يريد الخصوم، أي قيادة شاس، فعله في الدولة.

نحن نريد تنويرًا، ومعرفة، وإنسانية، وهم يريدون التقوقع والانطواء، والمحافظة على الأوضاع المركبة التي ارتبطوا بها، الفساد الداخلي. هذه ليست الحركة الصهيونية، وهذا لا يمكن السماح به في دولة ذات سيادة. وهم حينما يثرثرون عن رغبتهم في الوصول لوحدة قومية، فهم يريدونك أن تقبل العالم من وجهة نظرهم. فهم يجتمعون على كره الآخر، والآخر هو نحن[١٨٤].

فإذا ما تأملنا طريقة اختيار الكلمات، لوجدنا ألوني تتبع التقليد الصهيوني، والذي في إطاره يجب أن تتحقق دولة إسرائيل. وفي هذه الدولة تأسس نمط الحياة العلماني المفضل (للأحوتسليم). وما أغفلته ألوني في وجهة نظرها تلك هو حقيقة أن كره قيادة شاس للعلمانية لم يكن دائمًا وأساسيًّا. وإنما يدور الأمر في الصراع الحضاري بإسرائيل حول وجودية الصهيونية. سواء ألوني أو غيرها من (الأحوتسليم) جميعهم مدحوا الكيان العلماني للصهيونية، وهذا تحديدًا ما تكافحه شاس. فقيادة حزب شاس لم ترفض دولة إسرائيل. وإنما قادت حربًا ضد علمنة الدولة والقائمين على ذلك، (الأحوتسليم). وفي ذات الوقت يستمع لضحايا عملية العلمنة تلك، وهم السفارديم. فقيادة شاس لا تنفي دولة إسرائيل؛ على سبيل المثال بعض الدوائر في المعسكر الحاريدي: خمسون عامًا قضيناها في ظل دولة مستقلة ذات سيادة. أنا مقتنع أننا جميعًا، سواء اليمين أو اليسار، نريد أن تستمر هذه الدولة أيضًا إلى الأبد[١٨٥]، هذا ما كتبه إيلي يشاي؛ الرئيس السياسي الحالي لحزب شاس بعد سجن أرييه درعي. بل إن الإطار العلماني للمجتمع اليهودي كان هو هدف هجوم حزب شاس. بالنسبة لهم لا يمكن أن يكون هناك شعب يهودي علماني. فالحركة الصهيونية تتصرف في علمنة الشعب اليهودي ضد تعاليم التوراة، ومن ثم ضد إرادة الرب، لذا ترى قيادة حزب شاس أن علمنة شعب التوراة أمر غير طبيعي.

ما يفعله الصهاينة هنا عندنا، كما أقول، هو أمر غير طبيعي، في كل التاريخ البشري لم يكن هناك أمر من هذا القبيل. لقد أحضروا الشعب الخالد، الذي أعطى العالم كله الثقافة، والذي انحنى أمامه العالم بأسره، إلى هنا. فلا توجد مسيحية بدون التوراة، لا يوجد قرآن، ولا يوجد إسلام بدون التوراة. فكل الثقافة الإنسانية تنبع من توراة إسرائيل. لقد نزعوا منه – الشعب اليهودي – الروح واقتلعوها. أبعدوا عنه روحه بمنتهى البساطة. لم يتمكن الروس الثوريون من فعل ذلك. وهذا هو الأمر غير الطبيعي، هذا أمر غير طبيعي. وهذا يظهر أن المسيح قد اقترب مجيئه. وإلا فلا يمكن فهم شيء آخر غير ذلك[١٨٦].

من يستعرض أقوال شلوميت ألوني؛ وردود فعل شاس يكتشف معضلة الدولة العبرية، فهناك نمطان مختلفان من الحياة في حالة صدام. أحد هذين النمطين هو القطاع الأشكنازي في غالبيته والذي تمثله ألوني، وهو القطاع الذي يعتبر نفسه الابن الشرعي لدولة إسرائيل والساهر على حماية مبادئها العلمانية. ومن ناحية أخرى تقف زعامة شاس، التي تجاهد من أجل نشأة نمط حياة قائم على أساس التوراة، وترى أن الميلاد العلماني لدولة إسرائيل بمثابة عملية إجهاض لا يمكن إنقاذها منها إلا من خلال إنفاذ أحكام التوراة. ويشن داعمو كل نمط من النمطين في صراعهم الثقافي حربًا كلامية شرسة بهدف تشويه النمط الآخر. وهنا لم يقتصر هجوم العلمانيين على قيادة شاس فقط، وإنما امتد ليشمل الدين وأتباع شاس، السفارديم. فتكتب الشاعرة الإسرائيلية شيمريت أور في نفس السياق ما يلي:

هم سيكونون سعداء جدًّا إذا كان لدينا ديكتاتورية يرأسها عوفاديا يوسف، بثقافة اللا ثقافة. هم ليس لديهم ثقافة، لغة أو فكر. نحن، العلمانيون، نتحدث خلافًا عنهم بلغة جميلة، نحن نتحدث ونتحدث ولا نفعل شيئًا. نحن عاجزون إلى حدٍّ ما وهذا هو ما يشجعهم. هم ينتزعون شرعية كل القيم التي تربينا عليها؛ التعليم، والقانون، والثقافة. وهذه هي العنصرية، نعم العنصرية التي يمارسها السفارديم والمتدينون ضد العلمانيين والأشكناز[١٧٨].

وأيضًا يتحدث الناقد الأدبي مناحيم بن هو الآخر بكلمات واضحة. فهو لا يهاجم شاس وأتباعها، بل يهاجم التراث الديني اليهودي ذاته، دفاعًا عن علمانيته:

بدايةً، لأنه كان يُعْتَقَد أن عوفاديا يوسف كان محبًّا للتوراة ويؤمن بالله، ونحن دائمًا ما نحترم الشخص الذي يؤمن بالله. ولكن، أنا على سبيل المثال، أؤمن بالله وأحب التوراة كليًّا، ولكني أحتقر الكتاب الصوفي لزوهار، وأرى أن التلمود منفر.

السبب الثاني أن الناس يقولون إن عوفاديا يوسف خبير عظيم في التلمود، ويشعر اليهود العلمانيون بالدونية حينما يواجهون مثل هذا الخبير. ولكن ما لا يعلمه العلمانيون هو أن التلمود مليء بالهراء. فحينما يقول عوفاديا يوسف أنه يُحرم على الرجل أن يسير بجانب امرأة على أي جانب مثلما هو محرم عليه أن يمشي بجوار حمار على أي جانب، فهو هنا ينقل فقط من التلمود، والتلمود يمتلئ بأمثلة لا حصر لها من هذه الحماقات. أما السبب الثالث في عدم الدخول في حرب ضد شاس فهو الخوف من مواجهة اليهود السفارديم والظهور بمظهر العنصريين. والسبب الرابع هو أنهم جميعًا قد تشبعوا بهذا الهراء الذي يريده حزب شاس، كما كان، السلام. في كل الأوقات كانت الآمال تتحرق شوقًا للحصول على بعض الترضية السياسية. إلا أن هذا، كما رأينا، تبين أنه لم يكن سوى هراء. وبنفس الأسلوب الذي خدعوا به بيبي «نتنياهو»، خدعوا باراك[١٨٨].

بطبيعة الحال لم تكن هذه الحروب الكلامية من جهة واحدة فقط دون الأخرى. فلم تترك قيادة شاس، وعلى رأسهم الحاخام عوفاديا يوسف، أية فرصة دون مهاجمة العلمنة وأهلها في إسرائيل[١٨٩]. فلم تمر واحدة من خطبه الأسبوعية دون أن يهاجم العلمانيين. ووجه لسانه الحاد بصفة خاصة ضد شولاميت ألوني، ويوسي سريد، والقضاة بالدولة، الذين لا تتوافق أحكامهم مع تعاليم التوراة[١٩٠].

لا تُراعى الموضوعية في تلك الهجمات المتبادلة. فالطرفان لا يشنان هذا الصراع الثقافي من أجل إعلاء القيم، وإنما من أجل تشويه الطرف الآخر. فالعلمانية تعني في إسرائيل أن تكون ضد شاس، والعكس صحيح. كلما هاجمتَ شاس، أصبحتَ إسرائيليًّا علمانيًّا أفضل[١٩١]، بهذه الكلمات يصف الصحفي الإسرائيلي نيري ليفنا الوضع في المعسكر العلماني بإسرائيل.

فلنوجز إذًا الوضع في إسرائيل بين العلمانيين وقيادة شاس. يوجد صراع حضاري بين الطرفين نتج بسبب عدم قدرة الجانبين على الانسجام في مجتمع واحد. فكل مجموعة لديها قيم، وتحكم على قيم الآخرين بدون أن يكون لديها الاستعداد للتعايش في نفس المجتمع. يعيش العلمانيون في عالمهم الخاص. على الرغم من أن قيادة شاس تتصرف هي الأخرى وفق عالمها الخاص، فإنه يوجد اختلاف واحد، أنها تهتم بالطعن في قيم العلمانيين ووضع حد لها. وقد تتساءل القارئة ومعها القارئ، كيف لمجتمع كإسرائيل أن يحافظ على تماسكه في ظل هذا الانقسام. والإجابة تكمن هنا في أمرين؛ الأمر الأول هو أن إسرائيل مجتمع لا تتعايش فيه الثقافات مع بعضها، بل تتواجد فيه الثقافات في كل فضاء خاص به. فأتباع شاس يعيشون في مدنهم وحياتهم اليومية، وقلما تقابلوا مع العلمانيين من الإسرائيليين الأشكناز. الأمر الثاني وهو الأهم، هو أن ما يقال عن الصراع الحضاري بين شاس والعلمانيين، يمكن أن يقال مثله – وإن كان بدرجات مختلفة – عن باقي السبع ثقافات التي عددناها، فهي أيضًا في صراع دائم. نعم، إن الشعب الإسرائيلي في حالة غليان شبة دائمة، غير أن ما يقنع أو في كثير من الحالات، ما يجبر أهل هذه الثقافات المختلفة على الجلوس على طاولة واحدة وفي بيت واحد، هو الحقيقة الغائبة الحاضرة دائمًا، ألا وهي حالة العداء بين العرب واليهود.

كلمة ختامية

إسرائيل من ديفيد بن جوريون إلى الحاخام عوفاديا يوسف

في عام ١٩٥٥ حذر بعض الحاخامات الشرقيون من اليهود العرب الذين هاجروا حديثًا إلى إسرائيل من خطر نمط الحياة العلماني للأشكناز:

نحن – الحاخامات – نعلم، أن كثيرًا من المهاجرين الجدد الذين جاءوا من المغرب تم تسليمهم إلى الأشكناز العلمانيين، ووقعوا في أيدي القائمين على القرى التعاونية. والآن يعضون على أصابعهم؛ لأن أطفالهم لم يعودوا ينتمون إليهم، ولأن أبناءهم ينتهكون السبت ولا يأكلون الطعام الكاشير، وانقطعوا عن عظمة اليهودية. كل هذا حدث نتيجة لعدم اهتمامهم إلى أين يقودهم الأشكناز ومن الذي يقودهم دينيًا. على الرغم من ذلك فقد اجتمعنا اليوم جميعًا حتى نذكركم. قبل أن تذهبوا إلى القرى التعاونية، استغلوا الوقت وتقصوا هل يوجد هناك كنيس، وحمام طقسي ديني للنساء، ومدرسة دينية حقيقية، ثم بعد ذلك يمكنكم الذهاب إلى هناك. عليكم أن تعرفوا، أنه لا يمكن لأحد هنا في بلدنا المقدس أن يقع في الردة، إذا ما تجنب وقوعه في أيدي المنافقين – الأشكناز العلمانيين – الذين يخدعون المهاجرين ويجرونهم إلى الفخ الذي نصبوه لهم[١٩٢].

هذا التحذير لليهود العرب كان قد وقَّع عليه مختلف الحاخامات، كان أصغرهم الحاخام عوفاديا يوسف. وحقيقة، فقد استغل الحاخام يوسف منذ مجيء اليهود العرب إلى إسرائيل كل فرصة متاحة من أجل إظهار معارضته لموقف نظام الهيمنة الأشكنازي ضد اليهود العرب. وكان ما يقوم به بن جوريون بصفة خاصة، من محاولة خلق يهود جدد من يهود المنفى، بمثابة شوكة في عين الحاخام المتدين يوسف[١٩٣]؛ لأن اليهودي الجديد يجب أن يكون وفقًا لبن جوريون علمانيًا. ونظرًا لأن حاخامات اليهود العرب

لم يتمكنوا من تنظيم أنفسهم، فانضموا إلى الجماعات الحاريدية الأشكنازية التي تعارض علمنة المجتمع الإسرائيلي. إحدى هذه الجماعات كانت جماعة (خيفير هابعالايم) أي «مجتمع النشطاء»، والتي قامت بتجنيد اليهود العرب المتدينين في حربها ضد نظام الهيمنة الصهيوني العلماني، وكان من بينهم أيضًا الحاخام يوسف وغيره من الحاخامات النشطاء في شاس[١٩٤]. وعلى الرغم من أن هذه الجماعات لم يكن لها أي تأثير على نظام الهيمنة، فإن الواقع يظهر أن الحاخام كان ناشطًا في مثل تلك الجماعة؛ بحيث كان واثقًا من خطط بن جوريون لخلق إسرائيل علمانية جديدة. هذه الحقيقة ذات دلالة هامة تساعدنا على عقد مقارنة بين بن جوريون والحاخام يوسف. إذا ما تأملنا تحقيق دولة إسرائيل على أنه عمل للصهيونية السياسية مع بن جوريون كبطلها الرئيسي، والذي أسس نظام هيمنة أشكنازي علماني، إذن لأمكننا رؤية دور عوفاديا يوسف على أنه محاولة خلق هيمنة مضادة بالمفهوم الجرامشي، والتي ربما يتاح لها في النهاية الفرصة بانتهاء الهيمنة.

لقد حاول الحاخام خلق نظام جديد، هيمنة مضادة، لا تقوم على صهيونية علمانية، وإنما تعتمد على صهيونية دينية – سفارديمية. وفي مركز هذه الهيمنة المضادة تنشئة إسرائيلي جديد. هذا الإسرائيلي الجديد الذي يسعى له حزب شاس يظهر في مخيلة ديفيد بن جوريون بصورة موازية للإسرائيلي الجديد في الأربعينيات والخمسينيات. فإذا ما كان هذا الإسرائيلي الجديد لبن جوريون هو يهودي أشكنازي – علماني تحرر من عبء الشتات الأخير، ويعترف بدلًا من ذلك بماضيه البعيد المرتبط بالكتاب المقدس، نجد أن الحاخام يوسف يسعى إلى خلق يهودي ينكر شتاته العربي القريب ويرتبط بشتات أقدم، وهو الشتات السفارديمي – الديني. هذا التصور حول الإسرائيلي الجديد الذي يجب أن يكون سفارديميًّا متدينًا كان حاضرًا بقوة في الحاخام يوسف. لذا فأكد يتسحاك سوديري؛ المتحدث باسم حزب شاس، على أن محور المؤسسات التعليمية لحزب شاس هو خلق إسرائيلي متدين جديد، على عكس اليهودي الجديد الذي كان يسعى بن جوريون

إلى خلقه في الدولة الجديدة، أبرز سودري فيما يتعلق بمذهب بن جوريون الذي صبغ به الدولة، والذي كان محوره هو خلق يهودي جديد، وأضاف: بدلًا من الإسرائيلي الأشكنازي الجديد يجب أن يُخلق يهودي سفارديمي جديد يستقي قيمه من التقاليد السفارديمية والهالاخا[١٩٥].

وفقًا لسوديري يختلف هذا الإسرائيلي الجديد لشاس عن ذلك الذي يريده بن جوريون من حيث التصنيف إلى جيد وسيء. فأسوأ ما كان في الإسرائيلي الخاص ببن جوريون هو أنه علماني، وفي المقابل فإن أفضل ما في الإسرائيلي الجديد الخاص بشاس هو أنه يهودي توراتي، بمعنى أنه يهودي يتبع تعاليم التوراة. وفي الواقع فإن قيادة شاس ترى في هذا الصراع الثقافي أنه تحويل إسرائيل الأشكنازية العلمانية إلى دولة يهودية سفارديمية دينية.

فلننظر، هذه البلاد متفردة في يهوديتها، لذا وجب علينا المحافظة على هوية الدولة اليهودية. فنحن أهل التوراة. الدولة الإسرائيلية ليست مثل الولايات المتحدة، أو فرنسا، أو إيطاليا. تمتلك إسرائيل ميزة فريدة: اليهودية. هذه الدولة دولة إسرائيلية، ولكنها في نفس الوقت دولة يهودية. فكلمة يهودي لها أهمية، ونحن أبناء للتوراة وهذه هي حربنا. فدولتنا يجب أن تحتفظ بهويتها اليهودية. فهم يجب أن يشعروا أنهم يطئون دولة يهودية حينما يصلون إلى مطار بن جوريون. اليوم كل شيء يتساوى. لا يشعر المرء أنه وطئ دولة أخرى، باستثناء اللغة كل شيء آخر مشابه. نحن نقول لا، لا يمكن أن يكون في إسرائيل كل شيء مشابه. دولة إسرائيل هي دولة يهودية، ومن ثم فشعارنا هو «إعادة التاج إلى مكانه الصحيح»، أي إعادة اليهودية إلى هذه البلاد[١٩٦].

إعادة سيادة اليهودية السفارديمية في إسرائيل، كما يصيغها سوديري، هي تحديدًا ما تجاهد قيادة شاس من أجله. أساس هذا الصراع هو السلطة الدينية للحاخام يوسف والمهارة السياسية الاستراتيجية لأرييه درعي.

لقد استغل درعي التمييز الاقتصادي والاجتماعي ضد اليهود العرب من قِبَل الصهيونية السياسية لقضيته. فقسمت قيادة شاس المجتمع الإسرائيلي إلى جناة وضحايا. الجناة لم يكونوا فقط أتباع الصهيونية السياسية أو الإسرائيليين العلمانيين، وإنما كل الأشكناز. وصور اليهود العرب كضحايا. توجه كلٌّ من الحاخام يوسف ودرعي إلى اليهود العرب. فصورهم الحاخام يوسف على أنهم الذين لديهم التقاليد الدينية الصحيحة. أما الدخلاء الأشكناز فلا يجب أن يكون لهم اليد العليا في القضايا الدينية، وإنما هم، اليهود العرب. لم يتحدث الحاخام يوسف عن اليهود العرب أو اليهود الشرقيين، وإنما استخدم المعنى الديني الكامن في مصطلح السفارديم. وبذلك فهو يضع اليهود العرب في ارتباط مع اليهودية السفارديمية والحاخام يوسف كارو الذي نشأ في سفاراد «إسبانيا». في فتواه الدينية يرفض الحاخام يوسف سلطة الأشكناز، ويرى اليهود العرب سفارديمًا. هم، اليهود العرب، هم الناقلون الشرعيون للإرث الديني لليهودية السفارديمية، إرث يمكن أن يفتخروا به. فقط قيادة شاس تحت زعامة الحاخام يوسف يمكنها استعادة هذا الإرث الديني الذي سرقه الأشكناز.

يجادل الحاخام يوسف دينيًّا، ويناقش درعي اجتماعيًّا وسياسيًّا. فهو يأخذ الرسالة الدينية للحاخام يوسف ويمنحها وظيفتها الاجتماعية والسياسية. ولم يكن الصهاينة اليساريون هم المسئولون بمفردهم لسنوات طويلة عن تهميش اليهود العرب سياسيًّا واقتصاديًّا، وإنما كل الأشكناز. فأسوأ ما في الحركة الصهيونية هو طبيعتها العلمانية. ابتعد الأشكناز عن الدين وتبعوا قيم غير اليهود، وأجبروا اليهود العرب بعد قدومهم إلى إسرائيل على اتباع هذه القيم العلمانية. واعتبر الأشكناز أن اليهود العرب بدائيين؛ لأنهم، كيهود عرب، تمسكوا بأصولهم الدينية.

أنتم – اليهود العرب – جئتم إلى إسرائيل بالتوراة، لقد جئتم بالوصايا، وهم – الأشكناز – حولوكم إلى بدائيين. فهم قالوا إن ذلك هو البدائية: التوراة والوصايا.

التوراة بدائية، غطاء الرأس اليهودي بدائي، إذن فما الحديث؟ لا أريد أن أذكره! هذه هي الحداثة وهذا هو التطور. ولكنكم أخذتم الحكم واعتمدتم على هذا النظام وأصبحتم راضين عن هذا التقسيم الثنائي[١٩٧].

مثل هذه الأصوات وجدت استحسانًا من قبل اليهود العرب، وهو الأمر الذي انعكس في النجاح الانتخابي لشاس. كل اليهود العرب تقريبًا اختاروا حزب شاس، وهو الأمر الذي أدى بدوره إلى اعتبار شاس بمثابة حزب لليهود العرب، أو في لغة شاس بمثابة حزب سفارديمي. وكحزب سفارديمي صُنِّف شاس في الخطاب الإسرائيلي على أنه حزب سفارديمي يهدف إلى إيجاد هوية سفارديمية في مقابل الهوية الموجودة في إسرائيل ذات الطابع الأشكنازي[١٩٨]. ومن هذا المنظور، اتُّهِم حزب شاس أنه يسعى إلى تقسيم المجتمع الإسرائيلي. بكل تأكيد يعد حزب شاس سفارديميًّا إلى حد أنه يعتمد على التراث الديني السفارديمي. فالصفة «سفارديمي» تحمل هنا معنًى دينيًّا وليس عرقيًّا. فزعامة حزب شاس تعتمد على التراث الديني لليهودية السفارديمية، وتسعى جاهدة لتكوين هوية سفارديمية بالمفهوم الديني. ولتكوين مثل هذه الهوية السفارديمية شنت حربًا ثقافية ضد الآخر المهيمن منذ تأسيس دولة إسرائيل. هذا الآخر ليس الأشكناز بصفة عامة، وإنما الصهاينة العلمانيون وكذلك المؤسسات الدينية الأشكنازية. كلٌّ منهم عمل منذ نشأة إسرائيل على تهميش اليهود العرب. فالصهاينة العلمانيون كونوا نظام هيمنة كان فيه اليهود العرب على الهامش اقتصاديًّا وثقافيًّا وسياسيًّا. أما المؤسسة الدينية فقد أنشأت نظامًا دينيًّا يقوم على المنهج الأشكنازي. تبنت قيادة شاس نظامًا جديدًا، الهيمنة المضادة، والتي فسرتها تفسيرًا سفارديميًّا. وفي إطار هذا النظام يجب على الشعب اليهودي - الأشكناز، وكذلك اليهود العرب - أن يحمل هوية يهودية مركزها الدين. فالدين وليس الصهيونية العلمانية التي نشأت على الأرض الأوروبية هو القاسم المشترك بالنسبة لقيادة شاس.

وبذلك فلم تكن الهوية التي تسعى لها قيادة شاس بأية صورة من الصور انفصالية، وإنما تكاملية؛ لأن قيادة شاس كانت تهتم كثيرًا بتقنية الأيديولوجية الصهيونية للدولة من العناصر العلمانية، وإحلال أخرى جديدة بدلًا منها تقوم على أساس الدين بشكله السفارديمي. وفي هذه الصهيونية الجديدة وفقًا لشاس يأخذ اليهود كافة – سواء الأشكناز أو اليهود العرب – مكانهم. وبذلك لم ينافس شاس العلمانيين فقط، وإنما كل الدولة. لقد نشأت معضلة قيادة شاس من عدم رغبة سواء الأشكناز المتدينين أو العلمانيين في اتباع الهيمنة المضادة التي تستهدفها شاس. تنبع النجاحات المتوالية لحزب شاس من الأعداد المتزايدة لأتباعه من اليهود العرب، وتنتج من قدرته على خلق نموذج جديد يحصل فيه اليهود العرب للمرة الأولى في إسرائيل على وعي ديني وثقافي وسياسي جماعي. كما نشأت النجاحات المتوالية لحزب شاس بصورة غير مباشرة من عدم قدرة نظام الهيمنة الأشكنازي للصهاينة العلمانيين على دمج اليهود العرب. في الواقع فقد حققت شاس نجاحاتها حتى ذلك الحين من قدرتها على التعبير عن نفسها بصورة مختلفة عن نظام الهيمنة الذي كان سائدًا آنذاك. واستفادت من عدم قدرة الحكومة الإسرائيلية السابقة من حل مسألة اليهود العرب. إلا أن تحديدًا هذا الوضع قد حال دون تحقيق شاس في نهاية الأمر أهدافها. وحتى نتمكن من فهم ذلك يجب علينا أن نتمعن مجددًا في خطة نجاح حزب شاس.

تعتمد خطة نجاح حزب شاس على إيجاد وعي جماعي لليهود العرب. ومن أجل تكوين هذا الوعي الجماعي، أبرزت قيادة حزب شاس تاريخ اليهود العرب باعتباره حقبة سفارديمية ذهبية موحدة. فذكرى اليهود العرب في إسرائيل لتاريخهم تعني بالنسبة لهم استحضار واستعادة وقائع وأحداث لا تعتمد بالضرورة على خبرة شخصية؛ لأنه ليس لكل اليهود العرب في إسرائيل الحالية نفس الخبرة عن فترة الشتات. لذا فقد صاغت قيادة شاس اليهود العرب على أنهم يشكلون مجموعة متجانسة لديها ذاكرة جماعية

خاصة بها باعتبارهم من السفارديم. وبذلك عملت قيادة شاس على تجانس التاريخ لتمنحه دورًا في الحاضر. ومن أجل هذه الهوية الجماعية كان لزامًا خلق وإعادة بناء بعض القيم. هذه القيم تقبلها الأفراد واعتُبرت أنها قيم جماعية شكلها اليهود العرب. كما اعُتبِرت القيم الدينية ذات أهمية بالغة لهذه الهوية الجماعية. كما تختلف التقاليد الدينية السفارديمية عن التقاليد الأشكنازية من خلال أصالتها. فهي تقوم على أساس الدين، في حين فقدت التقاليد الدينية والعلمانية الأشكنازية مصداقيتها من خلال تأثير البيئة غير اليهودية. وبذلك انفرد اليهود العرب بالهوية الجيدة الأصيلة، في حين امتلك الآخرون، الأشكناز، هوية سيئة مغلوطة. وبذلك منحت قيادة شاس الهوية الجماعية دورًا أيديولوجيًّا، ألا وهو جمع اليهود العرب. ودور الربط ذلك يعني في ذات الوقت الانعزال عن الأشكناز.

وختامًا يمكن أن نحاول إيجاد أوجه التشابه بين الحاخام يوسف وبن جوريون؛ حتى نتمكن فيما بعد من الحكم في قصة نجاح حزب شاس من خلال عموم السياق الإسرائيلي. حقق بن جوريون نجاحًا جزئيًّا. فقد أنشأ دولة إسرائيلية، وهذا في حد ذاته نجاح. بلا شك تحول نموذج المجتمع الذي ينشده – والذي يجب أن يكون مركزه علمانية إسرائيل الجديدة والتي محورها الشعب المختار – إلى إسرائيل والتي تميزت بالانقسامات الحادة. فإذا ما قارنَّا بين الثمانينيات والتسعينيات في مقابل الألفينيات، لأمكن أن نزعم أن الشيء الوحيد الذي يربط المجتمع الإسرائيلي هو عداوه لجيرانه العرب. تميزت الثمانينيات والتسعينيات بعملية السلام، وتحديدًا عملية السلام تلك قد أيقظت في إسرائيل انطباعًا كما لو التهديد الخارجي قد قل. وتحديدًا في تلك اللحظة التي بدا فيها اختفاء العداء للجيران العرب، التفت المجتمع الإسرائيلي إلى الصراعات الداخلية. وأبرزت الصراعات الحضارية المشتعلة انقسامات المجتمع الإسرائيلي بصورة شديدة الوضوح على نحو لم يحدث في السابق. أما المثير فهو أن حزب شاس نفسه يمكن اعتباره نتاجًا لعملية السلام

التي ترجع للثمانينيات والتسعينيات. لأن شاس، والذي تراعي أجندته في المقام الأول السياسة الداخلية، تمكن من العمل بنجاح حينما كان المجتمع الإسرائيلي مشغولًا بنفسه مثلما كان الحال – بفضل عملية السلام – في الثمانينيات والتسعينيات. وبذلك كان حزب شاس مظهرًا من مظاهر عملية السلام، واختفى بريقه بمجرد انتهاء هذه العملية. وكان ذلك باندلاع انتفاضة الأقصى في سبتمبر ٢٠٠٠، والتي وضعت نهاية لحقبة عملية السلام، وبذلك برز مجددًا العداء بين الإسرائيليين والعرب.

هذا التهديد شمل إسرائيل. وكان لزامًا على البلاد أن تظهر تكاتفًا. ولم تعد الصراعات الداخلية هي محور الجدول اليومي، وإنما الصراع مع العدو المشترك، الفلسطينيين. وهذا الاتجاه تحديدًا هو ما دفع حزب شاس إلى الخلفية. وبذلك يمكن النظر إلى نجاحات الحاخام يوسف هو الآخر على أنها نجاحات جزئية. فهي نجاحات ذات طبيعة مؤقتة. كما أن هناك بعض الإخفاقات التي استمر تأثيرها حتى الوقت الحالي. على الرغم من أنها لم تكن خطيرة، فإنها أعاقت وإن لم تمنع تمامًا هدف حزب شاس المنشود والذي يتمثل في توحيد كل اليهود – سواء من اليهود العرب أو الأشكناز – تحت لواء هوية سفارديمية. ولم تتمكن قيادة شاس من تحويل نشاطها المجتمعي لليهود العرب إلى مفهوم اجتماعي واضح. لقد أنشأت قيادة شاس لليهود العرب شبكة تعليمية وتربوية ناجحة لتجعلهم تابعين لشاس. فاليهود العرب كانوا قديمًا تابعين لمؤسسات حزب العمل ثم لاحقًا لليكود، وحاليًّا لمؤسسات حزب شاس. ولا تعطي المؤسسات الاجتماعية الأهلية لحزب شاس لليهود العرب أي تحسن جوهري لوضعهم الاجتماعي في نهاية السلم الطبقي للشعب اليهودي. وبعد ما يقرب من عشرين عامًا لا يزال أتباع شاس يبنون إسرائيل الثانية.

فشل آخر لقيادة حزب شاس يكمن في عدم قدرتها على الانفتاح. طالما أن قيادة شاس قد أُعطت تعريفًا دينيًّا، فيبقى نجاحها في إطار محدود. ومع اليهود العرب، الذين

عرفوا أنفسهم على أنهم الحاريديم أو المتدينون التقليديون، تمكن حزب شاس حتى منتصف التسعينيات من الحصول على ١٠ مقاعد في البرلمان. إن النجاح الانتخابي لحزب شاس في انتخابات الكنيست لعام ١٩٩٩ تحقق بواسطة اليهود العرب، والذين لم تكن دوافعهم دينية في المقام الأول، وإنما وجدوا في السفارديمية هوية ثقافية آملين في الحصول على تحسن لوضعهم الاقتصادي في الدولة. هؤلاء الناخبون كانوا يبحثون عن قيادة لحزب شاس تمهد الطريق لنظام اجتماعي جديد في إسرائيل[١٩٩]. وهنا يفرض التساؤل نفسه ما إذا كانت قيادة شاس الحالية قادرة على الانفتاح على هؤلاء الناخبين الجدد. فالانفتاح يعني هنا الإصلاح الذاتي بمعنى بناء هياكل ديمقراطية جديدة والتحرر من السلطة المطلقة للحاخامات، وعلى رأسهم الحاخام عوفاديا يوسف. فإذا لم يتمكن حزب شاس من القيام بذلك، فيجب أن تُعَول لمدى طويل على نجاح محدود، وهذا يعني أن تحقيق روية «إعادة التاج إلى مكانه الصحيح» يصبح بمنأى بعيد.

وأخيرًا، فما زالت شاس قصة إسرائيلية مستمرة، فقد عاد أرييه درعي في مايو ٢٠١٣ إلى قيادة حزب شاس بعد ١٣ عامًا من الانعزال عن الحياة السياسية، منها ٢٢ شهرًا في السجن. عاد درعي بطلب من الحاخام يوسف، ولعل عودة درعي تمهد الطريق أمامه ليتولى ليس فقط القيادة السياسية لحزب شاس، بل أيضًا القيادة الدينية والروحية للحركة. فعوفاديا يوسف الذي تعدى التسعين عامًا، يعلم أنه يجب أن يرتب الأمور داخل شاس قبل رحيله عن هذا العالم، ويعلم أيضًا، أن الوحيد القادر على القيادة هو تلميذه الوفي، أرييه درعي. فدرعي فقط هو القادر على مواصلة العمل من أجل رفع الراية السفارديمية في الداخل الإسرائيلي.

وبغض النظر عن مستقبل شاس ونهاية حقبة عوفاديا يوسف، وعودة أرييه درعي، فقد حاول هذا الكتاب تقديم رؤية للداخل الإسرائيلي، وهذا على مستويين. المستوى الأول هو معالجة قضية رؤية الصهيونية للشرق، من خلال علاقة الأشكناز بالسفارديم.

المستوى الثاني وهذا هو الأهم، فقد حاول الكتاب أخذ القارئة والقارئ في رحلة في العمق الإسرائيلي، شارحًا تارة، ومفككًا أساطير الفكرة الصهيونية تارة أخرى، وهي رحلة صعاب ومصاعب، تحملنا مخاطرها لا لشيء، غير أن نمهد لأرضية معرفية، يمكن للباحثة والباحث العربي، الوقوف عليها من أجل دراسة الآخر الإسرائيلي. فالأصوات التي تتعالى في عالمنا العربي، ما بين مؤيد للسلام مع إسرائيل، ومعارض للوجود الإسرائيلي، قد يكون لها أهميتها. أما نحن فنرى أن مواجهة التحدي الإسرائيلي، لا تكمن في صياغة خطابات وتسجيل مواقف ومزايدات على هذا الموقف أو ذاك، إنما تكمن في مواجهة التحدي الإسرائيلي في تفكيك – طبقًا لمفهوم جاك دريدا – هذا المجتمع بحثًا ودراسةً.

الهوامش

١ ناشط من شاس في القدس، في ٢٦ إبريل ٢٠٠٠.

٢ راجع: معاريف، بتاريخ ١٩ مارس ٢٠٠٠. حتى نوضح للقارئ العربي خلفيات هذه الاتهامات، نود أن نوضح أن هناك اختلافًا بين المنهجين السفارديمي والأشكنازي في موضوع طهارة المرأة بعد فترة الحيض. فطبقًا للمنهج الأشكنازي، يجب على المرأة الانتظار بعد نهاية فترة الحيض ثلاثة أيام من انقطاع الدم، قبل ممارسة الجنس مع الزوج. أما المنهج السفارديمي، فيرى أن مدة ثلاثة أيام غير كافية، ولذلك على المرأة الانتظار سبعة أيام من انقطاع الدم، ومن ثم ممارسة الجنس مع الزوج. وعليه، فحينما يرمي الحاخام يوسف الأشكناز بأنهم يمارسون الجنس دون أن يتطهروا، فهو يقصد الاختلاف الفقهي بين المنهجين فيما يخص المرأة بعد انقضاء فترة الحيض.

٣ تمسك يوسي سريد آنذاك بإدخال قطع شعرية للشاعر الفلسطيني محمود درويش في المناهج الدراسية، لذا نعته الحاخام يوسف (يوسي درويش).

٤ نقلًا عن: تقرير القدس *Jerusalem Report*، نسخة النت: http:// jrep.com/info/ovadia.

٥ فيما يتعلق بالجدل الذي أثاره تصريح الحاخام يوسف حول المحرقة، انظر:
Jerusalem Post, 7 August 2000.

٦ A. Gramsci, *Gefängnishefte, Kritische Gesamtausgabe*. Band 7: 1578.

٧ تلك النسخة أو الراوية للتاريخ تُسمع من أعضاء حزب شاس. ويتم سردها هنا مثلما يصورها Bar نقلًا عن أحد حاخامات شاس، قارن:
Y. Bar-Moha, "*Sipur me haHaftara*": 8.
ونفس الأمر يذكره أيضًا Y. Sheleg, "*Rabbi Yosef veMilchamto*": 5b.

٨ Y. Bar-Moha, "*Sipur me haHaftara*: 8. هذه الرواية للتاريخ ليست صحيحة تمامًا. في الواقع فنحن لدينا إضافة على قرار الحاخام يوسف كارو، والذي اقتبسه الحاخام عوفاديا يوسف. أما ما لم يذكره الحاخام يوسف عوفاديا هو أن الحاخام يوسف كان قد اتخذ هذا القرار فيما يخص إحدى الجاليات اليهودية التي كانت ناشئة حديثًا في بلغاريا الحالية، وليس كما يُفترض في كثير من الأحيان –وهذا ما فعله أيضًا Bar-Moha– أن المقصود هو صفد. ولمزيد من التفاصيل حول هذا التساؤل. انظر: صفحة ٤ ب، وقارن أيضًا:

H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim: Their Relations, Differences and Problems as Reflected in the Rabbinical Responsa* (London, 1976): 304.

٩ لا توجد سيرة ذاتية علمية للحاخام يوسف، باستثناء ويليس Willis الذي لم يعطنا سوى بعض المقتطفات التي اعتمدنا عليها هنا. قارن:

A. Ph. Willis, *Sephardic Torah Guardians: Ritual and the Politics of Piety*: 167.

١٠ M. Weber, *Politik als Beruf*: 4f.

١١ *Ibid.*: 140.

١٢ زوهار، نقلًا عن:

Y. K. Halevi, "5752: The Year of Ovadia", in: *Jerusalem Report* (8 October 1992): 12.

١٣ A. Ph. Willis, *Sephardic Torah Guardians*: 174.

١٤ M. Shokeid, "The Cultural Ethnicity in Israel": 188.

١٥ A. Ph. Willis, *Sephardic Torah Guardians*: 169f., 205ff.; "Shas- The Sephadic Torah Guardians: Religious 'Movement' and Political Power".

١٦ A. Ph. Willis, *Sephardic Torah Guardians*: 169ff.

١٧ زوهار، نقلًا عن: Y. K. Halevi, "5752: The Year of Ovadia": 12.

١٨ لأهمية الحاخام يوسف، انظر:

Ibid.; A. Ph. Willis, *Sephardic Torah Guardians*: 167-213; O. Kamil, "Rabbi Ovadi Yosef and His Culture War in Israel": 24f.

١٩ مقابلة في القدس، بتاريخ ٧ إبريل ٢٠٠٠.

٢٠ A. Ph. Willis, *Sephardic Torah Guardians*: 168.

٢١ A. Ph. Willis, *Sephardic Torah Guardians*: 168.

٢٢ Y. Bar-Moha, "*Sipur me haHaftara*": 8.

٢٣ في حزب شاس يُتَحدث عن مفهوم التوبة والعودة للدين. والتي تعكسها حركة تشوفا؛ حيث كان نقطة انطلاقها في الـمدرسة الدينية «مدرسة نور الحياة التوراتية» تحت إدارة الحاخام رويفن إلباز في حي بخارى بالقدس. ولأهمية حركة شاس، انظر:
Y. K. Halevi, N. C. Gross, "Religious Revival", in: *Jerusalem Report* (11 July 1996): 14 ff.; A. Ph. Willis, *Sephardic Torah Guardians*: 126-153 ff.

٢٤ E. Kopelowitz, "Jewish Culture Wars: Changing Attitudes Towards Religion and Ethnicity Among American and Israeli Jews": 2.

٢٥ للمزيد عن الصراع الحضاري بين اليهود السفارديم المتدينين واليهود الأشكناز المتدينين، انظر:
Y. Bar-Moha, "*Sipur me haHaftara*".

٢٦ من خطبة للحاخام عوفاديا يوسف في كنيس بورات يوسف بالقدس، في ٢٤ فبراير ٢٠٠٠.

٢٧ نقلًا عن صحيفة معاريف، في ١٦ إبريل ١٩٩٩.

٢٨ Z. Zohar, "*lehachsir ʻAtara leJoschna- haChason schel haRav Ovadia*": 59.

٢٩ Z. Zohar, "*lehachsir ʻAtara leJoschna- haChason schel haRav Ovadia*": 61.

٣٠ غطاء رأس شرقي.

٣١ رداء شرقي يصل حتى الكاحل.

٣٢ Z. Zohar, "*lehachsir ʻAtara leJoschna- haChason schel haRav Ovadia*": 162.

٣٣ لقد نشأ المصطلح شاس من العبرية (سفارديم شموريم توراه)، بمعنى «حماة التوراة السفارديميين». وفي ذات الوقت فإن مصطلح شاس في العبرية هو الاختصار للتنظيمات الستة للميشنا، الأمر الذي له وقع سمع إيجابي في آذان المتدينين.

٣٤ على سبيل المثال الحاخام حاييم حازقيا ماديني، والحاخام رافييل أهارون بن شيمون، والحاخام عوزيال، الذي انتقده الحاخام عوفاديا يوسف. قارن:
Z. Zohar, "*lehachsir ʻAtara leJoschna- haChason schel haRav Ovadia*": 204.

٣٥ Schalosch 1936, Frage (Question) 23: *Ibid.*: 204, Fussnote (Footnote) 101; 453.




٣٦ Z. Zohar, "*lehachsir ʻAtara leJoschna- haChason schel haRav Ovadia*": 204.

٣٧ حتى لا نعطي انطباعًا أن الأمر لدى الحاخام شالوش يدور حول حاخام واحد بعينه، نعطي أمثلة أخرى قدمها زوهار، انظر:

Z. Zohar, "*lehachsir ʻAtara leJoschna- haChason schel haRav Ovadia*": 204.

٣٨ خلال حياته كان من ضمن المناصب التي شغلها منصب الحاخام الأكبر لبتاح تيكفاه.

٣٩ ʻI. Abu Rabiaʻ, "*Netive ʻAm*" (Jerusalem, 196).
المقدمة بدون ترقيم صفحات.

٤٠ Z. Zohar, "*lehachsir ʻAtara leJoschna- haChason schel haRav Ovadia*": 205.

٤١ Z. Zohar, "*lehachsir ʻAtara leJoschna- haChason schel haRav Ovadia*": 205f.

٤٢ O. Yosef, *Sche'elot veTschuvot- Jabbi ʻ Omer* (Jerusalem, 1954-2002): Bemerkung 33.

٤٣ يتكون (ييّبع عومر) من ٤ أجزاء استنادًا على (شولحان عاروخ) الخاص بالحاخام يوسف كارو، تحمل نفس الأسماء الموجودة في (الشولحان) أي «درب الحياة». ويحتوي هذا الجزء على أحكام الشرابات المدلاة من أطراف الرداء (سيستيث)، وأحزمة الصلاة (التفللين)، والصلوات، وحكم البركة، والسبت، وأيام الأعياد والاحتفالات. الجزء الثاني، (يعلم المعرفة)؛ وهو يتناول طقوس الذبح، والطعام المحرم، والوثنية، والربا، والنقاء، وتبجيل الآباء والمعلمين، والإحسان، والختان، وإعداد لفائف التوراة، والحداد. الجزء الثالث يحمل عنوان (حجر المساعدة)، وهو يتناول موضوعات تتعلق بقوانين الزواج والطلاق. الجزء الرابع يحمل عنوان (درع القانون)، وهو يتناول القانون المالي والجنائي. يُقتبس (ييّبع عومر) من O. Yosef, *Sche'elot veTschuvot-Jabbi ʻ Omer*.

٤٤ مقتبسة، نقلًا عن:

Yosef, O. *Sche'elot veTeschuvot- Jachuwa Da'at* (Jerusalem, 1977-1984).

٤٥ هذه الأجزاء ليست أعمالًا مكتملة، وإنما دائمًا ما يتم إضافة أجزاء جديدة لها. في الوقت الحالي توفر لنا ٩ أجزاء من ييّبع عومر و٦ أجزاء من الفتاوى. كما يتوفر هذان العملان أيضًا على قرص مدمج في إطار المشروع الذي أطلقته جامعة بار إلان؛ بهدف جمع فتاوى كبار علماء اليهودية.

٤٦ درس زوهار الإصدار، إعادة التاج إلى مكانه الصحيح، من خلال أربع مسائل. إلا أن دراسته المميزة تلك قد اقتصرت على التأثير اللاهوتي، ولم يبحث زوهار في التأثير السياسي أو الاجتماعي لهذا الإصدار.

٤٧ ما يعد طاهرًا من بين الحيوانات الثديية هي الحيوانات المجترة فقط ذات الظلف المشقوق، لذا فيعد الجمل والأرنب والخنزير حيوانات نقبة. أما فيما يتعلق بالطيور، فيتم ذكر الأنواع المحظورة منها. ولا يسمح من الأسماك إلا بتلك التي لها قشور وزعانف. إن تحريم تناول الحيوانات غير الطاهرة هو من وجهة النظر التوراتية حفاظًا على شفاء إسرائيل. فكل متدنٍّ وحقير لا يُؤكل. Lev. 11, 43-45, Deut. 14, 3. 21، للتمييز بين النقي وغير النقي، انظر: Lev. 11 & Deut. 14, 3-20.

٤٨ تحريم الجيفة يظهر في: Ex. 22, 30, Deut. 14, 21 & Ezechiel 44, 31.

٤٩ O. Yosef, *Sche'elot veTschuvot- Jabbi' Omer*, Band 5, Lehrt Erkenntnis: Paragraph 3.

٥٠ Z. Zohar, "*lehachsir 'Atara leJoschna- haChason schel haRav Ovadia*": 165f.

٥١ Z. Zohar, "*lehachsir 'Atara leJoschna- haChason schel haRav Ovadia*": 165f.; M. Eliav, *'Eretz Jisrael vehaJischuv baMe'a ha- 19* [Eretz Israel und der Jishuv im 19. Jhd.] (Jerusalem, 1978): 159.

٥٢ R. Shavri, *haJischuv haSafadi beJeruschalajim beSchilhe heTequfa ha'Othmanit* [Der sephardische ischuv in Jerusalem am Ende der osmanischen Epoche] (Tel Aviv, 1989): 118f.

٥٣ Z. Zohar, "*lehachsir 'Atara leJoschna- haChason schel haRav Ovadia*": 165.

٥٤ وهو الأمر الذي برهنه:
M. Eliav, *'Eretz Jisrael vehaJischuv baMe'a ha- 19*: 159ff.; R. Shavri, *haJischuv haSafadi beJeruschalajim beSchilhe heTequfa ha'Othmanit*: 118ff.

٥٥ Z. Zohar, "*lehachsir 'Atara leJoschna- haChason schel haRav Ovadia*": 166.

٥٦ كان الحاخام جاجين أحد الحاخامات السفارديمية الجليلة في المجتمع السفارديمي في عصره.

٥٧ Yosef, O. *Sche'elot veTschuvot-Jabbi' Omer*, Teil 5, Yoreh de'ah (Lehrt Erkenntnis): Paragraph 3.

٥٨ *Ibid.*

٥٩ Babylonischer Talmud, Avoda zarim (Götzendienst), Traktat 73.





٦٠ Responsum avkat Rochel, Paragraph 212.

٦١ تاج بيت يوسف. بيت يوسف هو إشارة لكتاب الحاخام يوسف الذي يحمل نفس العنوان.

٦٢ في كل أجهزة الإعلام الخاصة بحزب شاس طُلب من الأتباع عدم شراء سوى المنتجات التي تحمل ختم عتيرات بيت يوسف. ويضاف إلى ذلك أن صحف حزب شاس؛ على سبيل المثال يوم ليوم، قد نشرت قوائم بأسماء الجزارين الذين يبيعون منتجات سفارديمية كوشيرية.

٦٣ ها آرتس (العدد الأسبوعي)، في ١١ فبراير ٢٠٠٠.

٦٤ *Ibid.*

٦٥ مع الأسف لم نتمكن من الوصول إلى مصادر تعرض بصورة تفصيلية رد فعل الحاخامات الأشكناز تجاه الحاخام يوسف، لذا فقد اعتمد الكاتب على بعض خبراته الخاصة وتقارير من صحف إسرائيلية.

٦٦ *Ibid.*

٦٧ لمزيد من التفاصيل، انظر:
Z. Zohar, "*lehachsir ʿAtara leJoschna- haChason schel haRav Ovadia*": 170- 90.

٦٨ ذُكر في الميشنا: «بدخول شهر آب يجب على المرء أن يزهد في البهجة» (Fasten daleth, vav).

٦٩ O. Yosef, *Sche'elot veTschuvot- Jabbi ʿ Omer*, Band 6, Paragraph 43.

٧٠ Z. Zohar, "*lehachsir ʿAtara leJoschna- haChason schel haRav Ovadia*": 170f.

٧١ *Ibid.*

٧٢ للمزيد عن العلاقة بين الحاخام كوك والحاخام أوزيل، انظر:
B. Lau, "*haRav B. Z. ʿUsiel: Achdut ha'Uma biSde haHalacha* [Die Einheit der Nation auf dem Gebiet der Halacha]", in: *Schne ʿEvre haGescger – Dat veDatijim beReschit Darka schel Jisra'el* [Auf beider Seiten der Brücke: Religion und Staat in den frühen Jahren Israels] (Jerusalem, 2002): 297ff.

٧٣ مقولة خطبة التعيين للحاخام أوزيل، نقلًا عن:
B. Lau, "*haRav B. Z. ʿUsiel: Achdut ha'Uma biSde haHalacha*": 298.

٧٤ المقصود هنا الحاخام تسيفي بساخ فرانك (١٨٧٣– ١٩٦٠) الذي كان منذ عام ١٩٣٦ حتى وفاته الحاخام الأكبر في القدس. انظر:
Z. Zohar, "*lehachsir ʻAtara leJoschna- haChason schel haRav Ovadia*": 447, Footnote 35.

٧٥ O. Yosef, *Sche'elot veTschuvot- Jabbi ʻ Omer*, Band 5, Yoreh de^{c}ah (Lehrt Erkenntnis): Paragraph 3.

٧٦ O. Yosef, *Sche'elot veTschuvot- Jabbi ʻ Omer*, Bemerkung (Notice) 33.

٧٧ Z. Zohar, "*lehachsir ʻAtara leJoschna- haChason schel haRav Ovadia*": 174f.

٧٨ بالإضافة لذلك يحكي الحاخام عوفاديا يوسف عن حاخام يدعى الحاخام سلمان شوجي أفودي، الذي أخبره أن مثل هذا القرار لم يصدر من الحاخام حاييم، وأن المرء يمكنه أن يتزوج حتى أول آب.

٧٩ اسم شاس مشتق من العبرية سفارديم (شيمروي توراه)، أي «حماة التوراة» من السفارديم. كما أن شاس في العبرية تسمية للتلمود أيضًا، مما يعطي شاس قيمة أكبر في أعين الناخبين.

٨٠ Divrei ha-knesset، الجلسة السادسة للكنيست الحادي عشر، في ١٣ سبتمبر ٢٠٠١.

٨١ *Haaretz*, 24 April 1997.

٨٢ N. Horowitz, "*Schas veZionut – Nituach Histori* [Schas und Zionismus: eine histoische Analyse]" in: *Kiwunim chadaschim* (2 April 2000); M. J. Aronoff, "Myths, Symbols and Rituals of the Emerging State", in: Silberstein, Laurence J. *New Perspectives on Israeli History. The Early Years of the State* (London/New York, 1991).

وكذلك أريان Arian الذي صنف شاس على أنه حزب حاريدي وليس صهيونيًا.
A. Arian, *The Second Republic: Politics in Israel* (New York, 1998): 136.

٨٣ للمزيد عن الأحزاب/ الحركات الدينية، انظر:
M. Friedman, *haChevra haCharedit: Meqorot, Megamot veTahalichim* [Die charedische Gesellschaft: Quellen, Ziele und Prozesse] (Jerusalem, 1991); A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism* (Chicago, 1996).

٨٤ هنا يستند الحاخام شاخ على السفر الخامس من أسفار موسى ٢٧: ٩.

٨٥ E. M. Schach, *sefer avi `ezri* [Mein Vater ist meine Hilfe] (Tel Aviv, 1960): 12.

٨٦ الجريدة الحاريدية (يئتيد نيئمان) أي «الوتد الموثوق منه»، بتاريخ ٣ نوفمبر ١٩٩٢. ويمدنا A. Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism* بنقاش مفصل عن علاقة الحاريديم بدولة إسرائيل.

٨٧ راجع في ذلك: الفصل الثاني.

٨٨ للمزيد عن اضطهاد الحاخامات السفارديم في تسلسل السلطة بالأجودات يسرائيل، انظر:
G. S. Schiff, *Tradition and Politics of Israel* (Detroit, 1977): 120f.

٨٩ في هذا الموضع لا يتناول الأمر وصف ميلاد حزب شاس، بل يدور الأمر حول شرح وتفسير مبادىء حزب شاس كحزب حاريديمي. للمزيد عن نشأة حزب شاس، انظر:
A. Ph. Willis, *Sephardic Torah Guardians: Ritual and the Politics of Piety*: 190ff; F. G. Neugart, *Die alte Herrlichkeit wiederherstellen: Die Schas- Partei in Israel*, Schwalbbach, 2000: 35ff.

٩٠ A. Ph. Willis, *Sephardic Torah Guardians*: 193.

٩١ R. Kook, M. Harris, G. Doron, "In the Name of Our G-D and Our Rabbi: The Politics of the Ultra- Orthodox in Israel", in: *Israel Affairs* 5 (1998): 7f.

٩٢ A. Ph. Willis, *Sephardic Torah Guardians: Ritual and the Politics of Piety*: 200.

٩٣ Ha- modia, 14 June 1992.

٩٤ A. Ph. Willis, *Sephardic Torah Guardians: Ritual and the Politics of Piety*: 201.

٩٥ Yatad Ni' man, 3 November 1992.

٩٦ *Ibid.*

٩٧ ها آرتس، عدد نهاية الأسبوع، في ٧ إبريل ١٩٨٩.

٩٨ O. Kamil, "The Synagogue, Civil Society and Israel's Shas Party", in: *Critique: Journal of Critical Studies of the Middle East* (Spring 2001), no. 18: 58f.

٩٩ فيما يتعلق بتمويل حزب شاس بواسطة أموال الدولة، انظر:
Tseler, R. "*Mechira schel Mahapecha* [Der Verkauf der Revolution]", in: *Schas –*

Etgar hajisra'elijut [Schas – Die Herausforderung des Israelismus] (Tel Aviv, 2001): 213ff.

١٠٠ الحاخام يوسف في معاريف، في ٦ ديسمبر ١٩٩٢.

١٠١ M. Friedman, "The State of Israel as a Theological Dilemma", in: *The Israeli State and Society: Boundaries and Frontiers* (New York, 1989).

١٠٢ معاريف، في ٢٦ إبريل ١٩٩٨.

١٠٣ للمزيد عن الخلاف مع القضاء، انظر: معاريف، في ١٩ مارس ١٩٩٩، وتقرير القدس.
الموقع الإلكتروني: /http//jrep.com/info/Ovadia.

١٠٤ حقيقة فقد أربكت مواقف قيادة شاس المجتمع الإسرائيلي، وهو الأمر الذي يفسر لماذا اعتبرت المقالات الصحفية والعلمية شاس بمثابة «معضلة». انظر:
Y. Peled, "Ethnic Exclusionism in the Periphery: The Case of Oriental Jews in Israel's Development Towns", in: *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, no. 4 (July 1998).

١٠٥ Deri[c] in [c]al haMischmar, 8 August 1989.

١٠٦ *Ibid.*
مجموعة السكان أي: السفارديم الذين يدعمون حزب شاس، ومثلت هذه المجموعة بلا شك بعد عام ١٩٩٢ المصدر الرئيسي لناخبي شاس. حتى ذلك الوقت كان شاس يدين بنجاحاته الانتخابية بالكامل للأصوات الحاريديمية، انظر في ذلك:
R. Baum- Bnei, "*Tenu'a charedit-zionist?* [Charedisch- Zionitische Bewegung?]", in: *Schas Etgar haJisraelijut* [Schas-die Herausforderung des Israelismus] (Tel Aviv, 2001): 118-120.

١٠٧ Der[c]i 1998.

١٠٨ درعي في أولابان شيشي (استوديو يوم الجمعة)، برنامج في التليفزيون الإسرائيلي، القناة الثانية، في ٢٧ مارس ١٩٩٨.

١٠٩ درعي يقتبس من ظهوره الشهير في الفيديو الخاص به المعنون Ani ma' Aschim (أنا أتهم!).

١١٠ درعي في معاريف، في ٢٩ إبريل ١٩٩٨.

١١١ Ani ma' aschim.

١١٢ للمزيد عن أصل درعي، انظر:
Y. Nir, *Arieh Der'i - 'Alijah, Maschber, Ke'ev* [Arieh Der'i: der AUfstieg, die Krise und der Schmerz] (Tel Aviv, 1999): 29-44.

١١٣ عمل درعي كوكيل وزارة الداخلية في ثمانينيات القرن العشرين، وبعمر التاسعة والعشرين تولى – منذ عام ١٩٨٨ حتى عام ١٩٩٣ كأحد أصغر السياسيين في تاريخ دولة إسرائيل – منصب وزير الداخلية، لذا فكان يعد أيضًا بمثابة الطفل المعجزة.

١١٤ في ١١ يوليو ٢٠٠٠ تم تخفيض مدة السجن لثلاث سنوات.

١١٥ أوري زوهار كان أحد أشهر فناني الملاهي والمخرجين الإسرائيليين. صدم زوهار الرأي العام العلماني حينما اعتزل عام ١٩٧٨ الحياة العامة. عاد مجددًا إلى الدين خزار بتشوفا، فتحول الفنان إلى حاخام. وبارتفاع نجم حزب شاس المتزايد، ميز أوري زوهار نفسه بأنه المدافع عن الشأن السفارديمي في إسرائيل. وهاجم اندماج اليهود الأشكناز في الفكر العلماني، ودافع عن السفارديم باعتبارهم الذين يجسدون اليهودية الحقيقية. وقد عُرف بمواعظه التبشيرية الموجهة لغير المتدينين من اليهود؛ بهدف إعادتهم مجددًا لليهودية. ويمكن تحميل خطبه من www.radio10.co.il أو طلبها على شكل شرائط فيديو.

١١٦ انظر في ذلك: تقرير القدس، نسخة الإنترنت، في ١٢ إبريل ١٩٩٩: http://jrep.com/info/Ovadia/.

١١٧ وفقًا لتصريحات أتباعه، فالحاخام قدوري البالغ من العمر مائة عام كان من أصول عراقية، واعتبر منذ عام ١٩٩٢ أكبر متصوف في عصره.

١١٨ E. Bick, "The Shas Phenomenon and Religious Parties in the 1999 Elections", in: *Israel Affairs*, vol. 7, Nr. 2/3, 2000: 65f.

١١٩ قبل انتخابات الكنيست عام ١٩٩٢ وعام ١٩٩٦ أرسلت قيادة شاس مئات الآلاف من التمائم بصيغ مباركة من الحاخام قدوري والحاخام عوفاديا يوسف. إلا أن مثل هذه التمائم قد تم منعها بأمر قضائي بعد انتخابات عام ١٩٩٦؛ لأنها تمثل نوعًا؛ من أنواع الرشوة الانتخابية. لذا فقد أرسلت قيادة شاس في انتخابات عام ١٩٩٩ نفس عبارات البركة بدون أن تطلق عليها اسم قلادة. في هذه الصيغ المباركة قام الحاخام قدوري والحاخام يوسف بمباركة الناس وحثهم على انتخاب حزب شاس. انظر في ذلك:
E. Bick, "The Shas Phenomenon and Religious Parties in the 1999 Elections": 63, footnote 10.

١٢٠ برنامج انتخابي لشاس، سُجل في ١٣ مايو ١٩٩٩.

١٢١ خاضت أحزاب العمل الانتخابات معًا مع حركتين أخريَيْن؛ حركة جيشر الخاصة بديفيد ليفي وميماد الخاصة بمايكل ميلخور. وقد كونت القوى الثلاث قائمة انتخابية مشتركة تحت اسم Yisrael Achat.

١٢٢ E. Bick, "The Shas Phenomenon and Religious Parties in the 1999 Elections": 56f.

١٢٣ يمدنا E. Bick, "The Shas Phenomenon and Religious Parties in the 1999 Elections": 56ff بتحليل مفصل عن انتخابات الكنيست لعام ١٩٩٩.

١٢٤ المصدر: موقع الكنيست على الإنترنت، www.knesset.co.il.

١٢٥ من الواضح أن الأمر في هذا الموضع لا يتعلق باستعراض المناقشات المتعلقة بالمجتمع المدني، وإنما يدور الأمر هنا اعتمادًا على هذا الجدال حول تفسير أسباب نجاح حزب شاس في إسرائيل. وتعتمد المقالات النظرية المختلفة على Hegel, Marx & Gramsci، كما تمتد في الحاضر حتى Bobbio, Taylor and Cohen and Arato.

١٢٦ O. Kamil, "Rabbi Ovadi Yosef and His Culture War in Israel": 50.

١٢٧ B. Kimmerling, "Elites and Civil Societies in the Middle East", in: *Elites, Minorities and Economic Growth* (1999): 57.

١٢٨ *Ibid.*: 15.

١٢٩ *Ibid.*: 58.

١٣٠ O. Kamil, "Rabbi Ovadi Yosef and His Culture War in Israel": 61.

١٣١ يعرض ليفي بالتفصيل كيف استطاع حزب شاس حتى بداية التسعينيات أن يمثل من وجهة نظر الدولة البديل السلمي سواء للصهيونية المتشددة للجوش امونيم أو أيضًا للسفارديم العلمانيين الذين أرادوا «الهوية الميزراحية» كقطب مضاد للهوية الأشكنازية، انظر:
G. Levi, "*veToda leAschkenasim .... haPolitika schel Etnijut misrachit beJisra'el* [Und Dak den Aschkenasim: die Politik der Mizrachi- Ethnizität in Israel]", unpubulished Master's (Universität Tel Aviv, 1995).

١٣٢ فعلى سبيل المثال اهتم يوسي سريد؛ رئيس حزب ميريتس، باعتباره وزيرًا للثقافة والتعليم في حكومة باراك ١٩٩٩، بحصر الموارد المالية لحزب شاس، الأمر الذي أدى إلى نشوب جدال حاد في إسرائيل طالب الحاخام يوسف في إطاره باقتلاع سريد. ولهذا الجدال، انظر: نسخة معاريف، بتاريخ ١٩ مارس ٢٠٠٠، و Yedioth Ahronoth، بتاريخ ٢٠ مارس ٢٠٠٠، وكذلك ها آرتس، بتاريخ ٢٨ مارس ٢٠٠٠، صفحة ٤.

١٣٣ من المثير للاهتمام كيف أسهم السياسيون المحسوبون في إسرائيل على اليسار الصهيوني في تحويل المرجعية الدينية للحاخام يوسف إلى مرجعية سياسية. فزاروه في بيته وطلبوا منه المشورة أو الدعم لخطهما السياسي. فكان على رأس قائمة زوار الحاخام يوسف عدد من السياسيين؛ مثل شيمون بيريز، وأفراهام بورج، وأرييل شارون، وبنيامين بن إليعازر، وغيرهم.

١٣٤ بالنسبة لتمويل حزب شاس ومؤسساته، انظر: R. Tseler, "*Mechira schel Mahapecha*".

١٣٥ ما يبدو للوهلة الأولى أن التمويل المالي أقل مقارنة بالأعوام من عام ١٩٨٥ إلى عام ١٩٩١. وهو الأمر الذي يمكن تفسيره أن وزارة الثقافة والتعليم كانت تدعم ماليًا مؤسسات أخرى مُنشأة حديثًا بواسطة حزب شاس بجانب El haMaᶜayan. انظر: R. Tseler, "*Mechira schel Mahapecha*": 231- 234.

١٣٦ فيما يتعلق بتمويل مؤسسات حزب شاس العاملة حنبًا إلى جنب مع El haMaᶜayan، انظر: R. Tseler, "*Mechira schel Mahapecha*": 266-278.

١٣٧ يمدنا F. G. Neugart, *Die alte Herrlichkeit wiederherstellen*: 83- 4 بقائمة لهذه المؤسسات.

١٣٨ وفرت الـ El haMaᶜayan عام ١٩٩٨ أكثر من ١٠٠ مستوطنة، استوطنها حوالي ١٠٠,٠٠٠ إنسان؛ ٤٣,٠٠٠ منهم كانوا شبابًا و٥٧,٠٠٠ كانوا بالغين، انظر: Y. Nir, *Arieh Der'i - 'Alijah, Maschber, Ke'ev*: 331.

١٣٩ وثيقة تأسيس الـ El haMaᶜayan، الفقرة ١.

١٤٠ وثيقة تأسيس الـ El haMaᶜayan، الفقرة ١٦.

١٤١ من ضمن واجبات الـ El haMaᶜayan الأخرى كانت مناصرة بناء والإبقاء على المعابد اليهودية، ودراسة النصوص الدينية، وإعادة إحياء الأدب السفارديمي– الديني، وتشجيع دراسة المنهج السفارديمي، وبحث ودراسة حقبة ما قبل الصهيونية بفلسطين.

١٤٢ R. Tseler, "*Mechira schel Mahapecha*": 266-299.

١٤٣ الكنيس اليهودي الواقع في شارع شيمون هاتصديك قد تطور بفضل جهود الحاخام الباز إلى مؤسسة تهتم على وجه خاص بما يسمى خوزريم بتشوفا، والتي تعني البشر الذين يستحضرون مجددًا جذورهم الدينية. انظر:
A. Ph. Willis, *Sephardic Torah Guardians*: 126-153f;
للمزيد عن الدور الحاسم للحاخام الباز، انظر:
A. Ph. Willis, *Sephardic Torah Guardians*: 162f.; Y. K. Halevi, N. C. Gross, "Religious Revival", in: *Jerusalem Report* (11. July 1996): 15f.

بالإضافة لذلك فتتمثل Or Chaim بصورة جيدة في الإنترنت:
http://orhachaim.org/

١٤٤ R. Tseler, “*Mechira schel Mahapecha*”: 268.

١٤٥ O. Kamil, “The Synagogue, Civil Society and Israel’s Shas Party”: 64.

١٤٦ وبصرف النظر عن أن الرسوم المدرسية الخاصة بمدارس شاس أقل من المدارس الحكومية، فإن رئاسة «المصدر للتعليم وفقًا للتوراة» كانت تهتم بالوضع المادي للآباء. فبمجرد تسجيل الآباء احتياجهم المادي، يتلقون زيارة من أحد الحاخامات الذي يعفي في حالات العوز الأطفال من المصاريف المدرسية.

١٤٧ أحد نشطاء شاس في تل أبيب أثناء زيارة الكاتب لمدرسة Toschabar harraw في حي Hatikwa، في صيف ٢٠٠٠.

١٤٨ O. Kamil, “The Synagogue, Civil Society and Israel’s Shas Party”: 50.

١٤٩ يتسحاك أفيداني، مدير مكتب عضو الكنيست شلومو بن عيزري، في مقابلة، بتاريخ ٢٤ إبريل ٢٠٠٠.

١٥٠ D. Ben Simon, “*lo jafeh velo tzodeqet* [weder gut noch glaubwürdig]”, in: *Ha’aretz* (25 April 2000): 4; *‘Iska ’afela baDaom* [das dunkle Geschäfte im Süden] (Jerusalem, 2002): 135ff.

١٥١ إحدى هذه الإذاعات الناجحة هو راديو ١٠، لديه موقع على الإنترنت، انظر: www.radio10.co.il.

١٥٢ فيما يتعلق باتخاذ الإنترنت كوسيلة اتصال، فيرفض الحاخام يوسف أن يُمَثَّل حزب شاس في الإنترنت؛ حيث إنه يرى أن الإنترنت ما هو إلا وسيلة لإفساد الشباب. ومع ذلك فإن المركز الديني Or haChaim «نور الحياة» لحاخام حزب شاس؛ رويفن الباز قد ظهر بصورة جيدة في الإنترنت، انظر: www.orhachaim.org.

١٥٣ مصطلح عبري لعضو شاس، وكذلك لسياسيي شاس وناشطي شاس.

١٥٤ إشارة سلبية للمتدينين في إسرائيل.

١٥٥ الرقم تحديدًا كان ٤٣٠٦٧٦.

١٥٦ A. Ph. Willis, *Sephardic Torah Guardians*: 203; E. Bick, “The Shas Phenomenon and Religious Parties in the 1999 Elections”: 60.

١٥٧ R. Baum- Bnei, “*Tenu‘a charedit-zionist?* ”: 118-119.

١٥٨ E. Bick, “The Shas Phenomenon and Religious Parties in the 1999 Elections”: 59, 98 footnote 4.

١٥٩ Y. Levi, “*haMesoratijim – zan holech vene‘elam* [Die Traditionellsten: eine verschwindende Gattung]”, in: *Memad* (8 December 1996): 24f.

١٦٠ اقتباس من كتاب الصلوات Amida.

١٦١ A. Der‘i, Videokassette “*Ani ma’aschim*” [Ich klage an] (Jerusalem, 1999).

١٦٢ *Yedioth Ahronot*, 28 May 1999.

١٦٣ الصحفي مغربي الأصل دانيال بن سيمون قد صنع اسمه من خلال تقاريره عن حالة السفارديم فيما يسمى بالمدن التنموية، وكذلك في الأحياء اليهودية بالمدن الكبيرة.

١٦٤ D. Ben Simon, “*lo jafeh velo tzodeqet*”: 4b.

١٦٥ لمزيد من التقارير حول وضع السفارديم في المدن التنموية، انظر: Ha’arez, 30 May 1997 and 24 March 2000.

١٦٦ انظر الجدول: ٤٥.

١٦٧ E. Bick, “The Shas Phenomenon and Religious Parties in the 1999 Elections”: 62.

١٦٨ Ha’aretz, 25 August 2001.

١٦٩ S. Chetrit, “Mizrahi Politics in Israel: Between Integration and Alternative”, in: *Journal of Palestine Studies*, vol. XXIX, no. 4 (Summer 2000), Issue 116: 57ff.

١٧٠ R. Baum-Bnei, “*Tenu‘a charedit-zionist?* ”: 119.

١٧١ أحد الشعارات التي أطلقها اليهود العلمانيون حتى يدفعوا إيهود باراك المنتخب حديثًا آنذاك عام ١٩٩٩ أن يضمن حكومته كل الأحزاب الأخرى إلا حزب شاس. وقد قوبل هذا الشعار بانتقاد حاد ليس فقط من قيادة شاس، وإنما أيضًا من السفارديم غير المتدينين والعلمانيين؛ مثل سامي ميخائيل، وسامي شالوم، وشيتريت، وشيمعون بلاص «مقابلة مع المؤلف».

١٧٢ موشي كريف في ها آرتس بتاريخ ٢٨ مايو ٢٠٠١.

١٧٣ لقد نصح الممثل والمخرج الأشكنازي السابق أوري زوهار– الذي عاد مجددًا للتدين عام ١٩٧٨ وارتبط بحزب شاس ويخطب حاليًا بحماس لصالح شاس– الحرار بالبقاء كلاعب كرة ليكون نموذجًا طيبًا للشباب. وحينما طُرح التساؤل عن كيفية وصول الحرار المتدين في الشباط للإستاد، أجاب زوهار أنه يجب عليه أن يطلب سائقَ تاكسي عربيًا يقوده في الشباط حتى الإستاد (انظر في ذلك: تقرير القدس ١١ يوليو ١٩٩٦: ١٤).

١٧٤ ينتمي للعائدين أيضًا سياسي حزب شاس، شلومو بن عيزري.

١٧٥ R. Baum-Bnei, "*Tenu'a charedit-zionist?* ": 120; E. Bick, "The Shas Phenomenon and Religious Parties in the 1999 Elections": 59f.; Y. K. Halevi, N. C. Gross, "Religious Revival": 14-16; A. Ph. Willis, *Sephardic Torah Guardians*: 126-153ff.

١٧٦ E. Bick, "The Shas Phenomenon and Religious Parties in the 1999 Elections": 59.

١٧٧ يحمل الحاخام الباز ملامح وجه باسمة، لذا يسمى في إسرائيل بالحاخام المبتسم.

١٧٨ لمزيد من التفاصيل حول الحاخام الباز، انظر: Y. K. Halevi, N. C. Gross, "Religious Revival": 14-16 وكذلك حركة تشوفا الخاصة بالحاخام الباز والمقدمة بصورة جيدة على الإنترنت: www.orhachaim.org.

١٧٩ B. Kimmerling, *The Invention and Decline of Israeliness: State, Society, and the Military* (Los Angeles and London, 2001): 112-129; *Qetz Schilton ha'Achusalim* [das Ende der, achusalistischen' Hegemonie] (Jerusalem, 2001).
فـ B. Kimmerling, *The Invention and Decline of Israeliness* هو ورقة بحثية كُتبت في المقام الأول لجمهور مهتم بالنواحي العلمية. على العكس من كتابه «نهاية الهيمنة الأحوتسليمية» – كما ورد في 2001b – الذي وُصف بأنه كتاب غير أكاديمي، إنما هو كتاب للرأي العام «صفحة ٧». لقد ظهر مؤلفه B. Kimmerling, *The Invention and Decline of Israeliness* في إسرائيل، وكان يهدف في المقام الأول إلى إتاحة براهين مؤلفه العلمي للجمهور الإسرائيلي بلغة عبرية.

١٨٠ B. Kimmerling, *The Invention and Decline of Israeliness*: 113 ff.

١٨١ B. Kimmerling, *Qetz Schilton ha'Achusalim*: 11.

١٨٢ أعلى وسام حكومي يُمنح سنويًا للأشخاص الذين يخدمون الدولة بطريقة مميزة.

١٨٣ Haaretz, 25 August 2000.

١٨٤ .Ibid

١٨٥ .Jedicoth Achronot, 16 April 1998

١٨٦ .Zohar, Die Rückkehr zum Glück, eine Videoaufnahme، تصوير فيديو.

١٨٧ .Haartez, 20 September 2000

١٨٨ .Ibid

١٨٩ .A. Ph. Willis, *Sephardic Torah Guardians*: 170ff

١٩٠ عينة عشوائية قدمتها صحيفة معاريف، بتاريخ ١٩ مارس ٢٠٠٠، ويديعوت أحرونوت، بتاريخ ٢٠ مارس ٢٠٠٠.

١٩١ .Haaretz 25 August 2000

١٩٢ هذا النداء محفوظ في الأرشيف الحكومي تحت:
38-6/6291 Gimel Lamed (مجتمع الناشطين) Chever haPélim.

١٩٣ للموقف المعارض ضد نظام الهيمنة الأشكنازي في الخمسينيات والستينيات، انظر بصفة خاصة:
N. Horowitz, "*Schas veZionut – Nituach Histori* ": 32ff.; Z. Zameret, "*Medina jehudit- ken; Medina klerikalit- lo, Rasche Mapai veJachasam leDat veleDatim* [Ja zum jüdischen Staat- Nein zu einem klerikalen Staat: Die Mapai- Führung und ihr Verhältnis zur Religion und zu den Religiösen]", in: *Schne ʿEvre haGescher- Dat ve Datim beReschit Darka schel Jisraʾel* [Auf beiden Seiten der Brücke: Religion und Staat in den frühen Jahren Israels] (Jerusalem, 2002): 146ff.

١٩٤ Z. Zameret, "*Medina jehudit- ken; Medina klerikalit- lo, Rasche Mapai veJachasam leDat veleDatim*": 146; N. Horowitz, "*Schas veZionut – Nituach Histori*": 38; M. Friedman, *haChevra haCharedit: Meqorot, Megamot veTahalichim* [Die charedische Gesellschaft: Quellen, Ziele und Prozesse] (Jerusalem, 1991): 59-60, 177-179.

١٩٥ مقابلة، بتاريخ ١٦ إبريل ٢٠٠٠.

١٩٦ .Ibid





١٩٧ زوهار، العودة إلى الحظ، تصوير فيديو.

١٩٨. A. Ph. Willis, *Sephardic Torah Guardians*: 135f.

١٩٩. S. Chetrit, "Mizrahi Politics in Israel: Between Integration and Alternative": 59